

אברהם מלמד

מיתוס החוזרים בתשובה: הרמב"ם ואריסטו

בפירושו של יצחק אברבנאל למשנה אבות נחלת אבות (1496), ג' כ"א, מופיע הסיפור על פגישתו של הרמב"ם עם מקובל גדול שבא למצרים שבעקבותיה חזר בתשובה מהשקפותיו האריסטוטליות הכופרניות לפני מותו:

וגם שמעתי שהרב הגדול המימוני כתב באגרת שלו אלה הדברים. בסוף ימי בא אלי אדם אחד ואמר לי דברים של טעם ואלולי שהייתי בסוף ימי ונתפשטו חבורי בעולם הייתי חוזר מדברים רבים שכתבתי בהם. ואין ספק שדברי קבלה היו אשר שמע באחרית ימיו.¹

1 יצחק אברבנאל, נחלת אבות, ויניציאה 1576, מו"ע"ב. אשר למסורות הקבליות על הרמב"ם, קיים כבר דיון רב למדי במחקר המודרני, עוד מאז שאיש ההשכלה יהודה ליב מיזס בעל החיבור האנטי קבלי החרף קנאת האמת עשה ממנו חוכא ואיטלולא, הכל במסגרת מלחמתו נגד הקבלה. ראו בכורי העתים, יא (תקצ"א), עמ' 131–142 (להלן: הנספח). בהמשך התפרסמו עוד כמה דיונים בנושא, בעיקר: צ"מ רבינוביץ, 'יחס הקבלה והחסידות לרמב"ם', י"ל מימון, עורך, רבנו משה בן מימון, ירושלים תרצ"ח, עמ' רעט–רפז; ש"א הורודצקי, 'הרמב"ם בקבלה ובחסידות', מאזנים, 3 (1933–1934), עמ' 441–454; ג' שלום, 'מחוקר למקובל (אגרת המקובלים על רמב"ם)', י"נ אפשטין, עורך, ספר הרמב"ם של תרביץ, ירושלים תרצ"ה, נדפס מחדש בקובץ מקראה בחקר הרמב"ם, ליקוטי תרביץ ה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 90–99; A. Altmann, "Maimonides' Attitude Towards Jewish Mysticism", ; 99–90 A. Jospe, ed., *Studies in Jewish Thought* (Detroit, 1981), pp. 200–219. M. L. Shmidman, "On Maimonides' 'Conversion' to Kabbalah". I Twersky, ed., *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II (Cambridge, Mass. 1984), pp. 375–386. M. Idel, *Maimonide et la Mystique Juives* (Paris, 1991), pp. 30–32. הנוסחים של הסיפור בהתפתחותם עדיין לא נותחו כולם באופן השוואתי עד תום, כפי שיעשה כאן. כפי שיצוץ להלן, כל החוקרים עד כה, כמו גם כמה מהמאחרים במעביר מסורות אלה לפנייהם, לא הבחינו כראוי בין שתי המסורות הקבליות הנפרדות על רמב"ם. האחת, שהוא היה למעשה מקובל מלכתחילה, והאחרת שהוא חזר בתשובה לעת זקנה מרעותיו הכופרניות וקיבל את אמת הקבלה. אלה שתי מסורות שונות, אפילו מנוגדות, שהתפתחו בתקופות שונות, ענו על צרכים שונים, וראוי להבחין ביניהן. דיון זה מתמקד במסורת השנייה. גם הסיפורים על אריסטו ידועים היטב, אם כי גם הם לא נחקרו עדיין עד תום. אף לא אחד מאותם מחקרים על המסורת הקבלית שהרמב"ם 'חזר בתשובה' לעת זקנה לא קישר אותו עד כה למסורת המקבילה שאריסטו 'חזר בתשובה' לעת זקנה, זאת למרות שכבר אברבנאל וריא"ם, כפי שנמצא להלן, היו מודעים לכך היטב

מאוחר יותר זוהה מקובל זקן זה על-ידי מאיר אבן גבאי בשם ר' יעקב.² בעקבות אברכנאל היו לסיפור זה מהלכים בחוגים קבליים בתקופת הרנסנס. נמצא סיפור זה במנחת קנאות ליחיאל מפיסה;³ אגרת חמודות לאלהו מגינזו;⁴ עבודת הקודש לאבן גבאי;⁵ שושן סודות למשה בן יעקב, אם כי המחבר מביע ספקות באשר לייחוס אגרת החזרה בתשובה לרמב"ם;⁶ שלשלת הקבלה לאבן יחיא;⁷ מצרף לחכמה ליוסף שלמה דל

- וכבר עשו קישור זה. מאמר זה מתמקד במקבילות זו ובאפשרות שהסיפור על אריסטו השפיע על הופעת הסיפור המקביל על 'חזרתו בתשובה' של הרמב"ם ותכניו. הדיון מתבסס בחלקו על הממצאים של ספרי, רקחות וטבחות: המיתוס על מקור החכמות, העומד להופיע בקרוב בהוצאת מאגנס, והוא כולל פרק העוסק במסורות השונות על מקורותיו היהודיים של אריסטו (פרק ו), שעל ממצאיו אני מתבסס כאן.
- 2 מאיר אבן גבאי, עבודת הקודש, ירושלים תש"ד, עמ' ק-קא: "ומי לנו גדול בפלוסופיא כהרמב"ם ז"ל וכשמצא המרגלית השליך מידי את הצורות, ואחד מחכמי האמת שביאר סודות הרמב"ן ז"ל כתב בפרשת בשלח בזה הלשון, ור' יעקב זה הלך למצרים ומסר הקבלה להרמב"ם ז"ל ולרוב שמחתו בה היה משתבח בה לתלמידיו, אמנם לא זכה לזה עד קרוב לאחרית ימיו שכבר חבר כל ספריו הנמצאים היום, עד כאן. והחכם רבי יצחק אברכנאל ז"ל בנחלת אבות בסוף פרק עקביה כתב בזה הלשון, וגם אני שמעתי שהרב הגדול המיימני כתב באגרת שלו אלה דברים. בסוף ימי בא אלי אדם אחד ואמר לי דברים של טעם, ואלולי שהייתי בסוף ימי ונתפשטו חבורי בעולם הייתי חוזר מדברים רבים שכתבתי בהם, ואין ספק שדברי קבלה היו אשר שמע מאחרית ימיו, עד כאן. הוא שמע אבל אני ראיתי כתוב בספר אחד בזה הלשון לסוף ימי בא אלי זקן אחד והאיר עיני בחכמת הקבלה, ולולי שנתפשטו ספרי בעולם הייתי חוזר בי מכמה דברים שכתבתי עד כאן".
- 3 יחיאל מפיסה, מנחת קנאות, מהד' ד' קאופמן, ברלין תרנ"ח, ד"צ ירושלים תש"ל, עמ' 109: "וידוע כי הרב הגדול ז"ל אם באו לידו מאמרי רז"ל הקדושי' או אם קבלם מפי אחרי' היה ראוי שתשרה עליו שכינה והיה נכנס בשלו' בעניינים האלהיים וזה לגובה שכלו ולהפלגת תבונתו והיה מתרחק מכמה סברות אשר נטה לבו אליהם. וכבר העיד עליו השר דון יצחק אברכנאל ז"ל שראה בספרד אגרת מיוחסת לרב ז"ל ובתוכה דברי' אלו נסחם. בסוף ימי בא אלי זקן א' ואמר לי דברים של טעם ואלמלא שספרי נתפשטו בעולם הייתי חוזר מכמה דברי' שבהם. ע"כ".
- 4 אליה מגינזו, אגרת חמודות, מהד' פ' ללי, נוסח עברי ותרגום איטלקי (Eliyyah Hayyim ben Binyamin da Genazzano, *La lettera preziosa*, introduzione, edizione e traduzione a cura di F. Lelli [Firenze, 2002]) עמ' 129-130: "והנני מעיד על הרב הגדול הרמב"ם ז"ל כי בסוף ימיו נתחרט ממה שכתב בטעמי המצות בספר המורה, ואלה דבריו באגרת אחת שלוחה במצרים ובכל ארץ תימן אחרי בואי בארץ הצבי מצאתי זקן אחד שהאיר עיני בדרכי הקבלה ואילו ידיעתי אז מה שהשגתי עתה דברים רבים כתבתי שלא כתבתי עכ"ל".
- 5 לעיל הע' 2.
- 6 משה בן יעקב, שושן סודות, ירושלים תשל"א, לא ע"א: "אמר המחבר מצאתי אגרת אחת שלוחה מהרמב"ם זללה לתלמידו החשוב החכם רבי יוסף זלה"ה וקראה מגלה עמוקות והאגרת ההוא קול הרמב"ם לשונותיו מפוארות נקוט ואותי אף ענין האגרת ההיא דבריו כאלו הדברים הם דברי חכמי הקבלה ודברי הטלסמאות ואולי אחד מתלמידיו כתבם בשמו ואם הוא אמת שראיתי כתוב שבסוף ימיו נטה אחרי דיעות הקבלה או בודאי' הם דבריו ומעש' ידיו ואיך שיהי' נביא האגרת ההיא ולא נביט אל מחברת' ומציא' זולת אל הדברים כי הם נכונים למבין וישרים למוצאי דעת". לאחר מכן מביא המחבר נוסח של האגרת, שם, לא ע"א — לב ע"ב. תוכן האגרת קבלי מובהק. חלק מהחוקרים התעלמו מן העובדה כי ר' משה הביא מסורת זו מתוך הסתייגות ברורה. ראו גם אצל החיד"א, שם הגדולים, ירושלים תשנ"ב, אות מ, סי' קנ, עמ' קנו. חיד"א מציין בראשית דבריו על הרמב"ם כמה מהמסורות האלה במעורב — גם כאלה שהרמב"ם חזר בו וגם שהיה מקובל מלכתחילה. אך הוא מציין בסוף דבריו אלה, ומתוך הסכמה, שגם בספר שושן סודות הוטל ספק באמיתותן של מסורות אלה. בהמשך הוא גם מתייחס למסורת שמורה נבוכים היה חיבור מזויף שיוחס לרמב"ם, והוא דוחה אפשרות זו על הסף.
- 7 גדליה אבן יחיא, שלשלת הקבלה, ווארשא 1877, עמ' 60: "וראיתי בספר אגרת חמודות שחבר ר'

מדיגו;⁸ חיים ויטאל, שהזכיר בקיצור מסורת זו, גם הוא מתוך הסתייגות;⁹ ומרדכי יפה, בעל הלבושים שציין כי: "הרב בנערותו לא האמין בקבלה או למדה עדיין בשורש, אבל בזקנתו חזר בו".¹⁰ יפה מזהה אמנם רמזים קבליים כמורה נבוכים, אך מציין שהוא נכתב כבר בזקנתו של הרמב"ם. דל מדיגו כבר מביא תיאור מסכם של מסורות ההעברה של הסיפור, ואילו יהודה אריה מודינה (ריא"ם) עשה מסיפור זה חוכא ואיטלולא בביקורתו החריפה על הקבלה בספר ארי נהם.¹¹

בזמנו מקובל היה להניח כי הסיפור הופיע לראשונה אצל אברבנאל, בשלהי המאה הט"ו. גרשם שלום טען משום-מה בסוף מאמרו הנודע 'מחוקר למקובל' כי אכן גבאי היה הראשון אצלו הופיע סיפור זה, וממנו נטל אברבנאל;¹² אלא שאין זה אפשרי מן הבחינה הכרונולוגית, שהרי אברבנאל הקדים את אכן גבאי, ואכן אכן גבאי מצטט במישרין את דברי אברבנאל, והנוסח של הסיפור שהוא מביא לפני כן תואם לדברי אברבנאל, להוציא ציון שמו של אותו מקובל זקן, שאינו מופיע אצל אברבנאל. שלום מצטט אמנם את ראשית דבריו של אכן גבאי ואת סופם, אך מתעלם משום-מה מחלקם האמצעי, בו מצטט אכן גבאי את דברי אברבנאל. לפני כעשרים שנה הראה מיכאל שמידמן כי הסיפור הופיע כבר כמאה שנה לפני כן, בשלהי המאה הי"ד, בפירוש אבות ליוסף אכן שושן.¹³ בהתחשב

אלה חיים שאומר בהקדמתו. ואני ראיתי אגרת הרמב"ם שכתב מירושלים למצרים לתלמידו והיה אומר אחרי בואי מארץ הצבי מצאתי זקן שהאיר עיני בדרכי הקבלה ואולי ידעתי אז מה שהשגתי עתה בדברים רבים כתבתי שלא הייתי כותב ע"כ וכן הריטב"א בעל ספר מגדל עוז הלכות יסודי התורה סוף פ"א אומר איך ידע וראה שהרמב"ם בסוף ימיו ידע בחכמות הקבלה".

8 יוסף שלמה דל מדיגו, מצרף לחכמה, לעמבערג תרפ"ט, עמ' 67–68: "עוד כתב הגבאי הנ"ל קודם לכן ז"ל ... [ציטוט מלא של דברי אכן גבאי, לעיל הע' 2]. והחכם ר"י אברבנאל ז"ל בנחלת אבות בסוף פ' עקביא כתב בזה הלשון ... [ציטוט מלא של דברי אברבנאל, לעיל הע' 1] כל זה בספר עבודת הקודש כנ"ל. והרב משה אלאשקר בהשגותיו על ס' האמונות לרש"ט כתב ז"ל ראיתי לכתוב כאן ל' [שון] רבי הרב ז"ל הרמב"ם שכתב במגלת סתרים ששלח לתלמידו החשוב בענינים עמוקים וסודות נעלמים מהקבלה האמתית עיון ומעשה". מאחר ודל מדיגו הניח כי מורה נבוכים הוא טקסט רציונליסטי לכל דבר, ושלל בחריפות את הקישור בינו לבין הקבלה (ראו להלן, הע' 30, 31), הרי ברור שלדעתו מתייחסת מסורת החזרה בתשובה לתקופה שאחר חיבור מורה נבוכים, ממש באחרית ימיו של רמב"ם.

9 דברי ויטאל מצוטטים אצל החיד"א (לעיל הערה 6): "יתכן שבסוף ימיו מה שעסק הוא בשמוש איזה שמות הקודש כנראה ממגילת סתרים שמייחסים אותה לרמב"ם". מצוטט אצל הורודצקי, שם, עמ' 449.

10 מרדכי יפה, לבוש פנת יקרות, ח"א, פרק נג; הורודצקי, שם.

11 ראו להלן, הע' 43.

12 שלום, שם, עמ' 95, 98.

13 Shmidman (לעיל הערה 1), מתוך פירושי רבינו יוסף בן שושן על מסכת אבות, מהד' מ"ש כשר וי"ע בלכרוביץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' פ: "עד אשר העליתי על לבי כי מיום היותי שמעתי אומרים בטויליטלא כי נראית אגרת אחת שחבר הרב ז"ל שאומר בה בלשון הזה: בסוף ימי בא אלי אדם אחד ואמר לי דברים של טעם ואלולי שהייתי בסוף ימי הייתי מחליף בחבורי טעמים רבים. והכל היו דנין כי הדברים של טעם שאמר שאמרו לו היו דברי קבלה, לפי שבכל חבור הרב ז"ל אין זכרון ולא רמז לדברי קבלה, עם היות הרב ז"ל משתדל בכל כחו לפשר בין עקרי הדת והפילוסופיא ובכל מקום שלא מצא פשרה כתב כי טעו בעלי המחקר, מ"מ דבר האגרת נותן מקצת רשות לדקדק בטעמים שבנה הרב, והמדקדק יש לו פתחון פה לטעון ולומר: אולי דקדוקים אלו שאני מדקדק בחבורי הרב הם מכלל הטעמים שכתב הרב כי היה מחליף אותם".

בעובדה כי גם אצל אברבנאל מופיע הסיפור בפירוש לאבות, אם כי במקום אחר, וכי הוא מזכיר את אבן שושן בפירוש זה,¹⁴ אם כי, שוב, במקום אחר, ולא בהקשר ישיר לסיפור זה, ייתכן בהחלט כי אברבנאל נטל ממנו, ועליו התבססו רוב המסורות המאוחרות יותר של הסיפור. אברבנאל מציין באותו מקום שהוא ראה חיבור שנכתב על-ידי אבן שושן, אם כי אין הוא מודיע לנו לאיזה חיבור הוא מתכוון, והוא מתאר את אבן שושן כמקובל. אכן, הנוסח שמביא אברבנאל דומה בעיקרו לזה של אבן שושן, להוציא הקישור שהוא עושה לסיפור על אריסטו, בו נדון בהמשך. הבעיה היא שאברבנאל אומר, ממש כמו אבן שושן, כי הוא 'שמע' את הסיפור, ולא קרא אותו, ואכן אבן גבאי ידגיש בהמשך במידה של התפארות כי שעה שאברבנאל 'שמע' שמועה, הוא ראה את הדברים כתובים בספר. ללא ספק, מבחינתו ל'ראייה בספר', כלומר עדות של טקסט כתוב, יש עדיפות על השמועה מבחינת מידת אמינותה של העדות.¹⁵ יתכן אפוא כי כמו שאבן שושן שמע סיפור זה והעלה אותו על הכתב, גם אברבנאל, כמאה שנה לאחר מכן, שמע נוסח מסוים שלו שהתגלגל בעל-פה והעלה אותו על הכתב. יחיאל מפיזה מעיד, לעומת זאת, כי אברבנאל ראה בספר אגרת מיוחסת לרמב"ם.¹⁶ כל הנוסחים של הסיפור לאחר מכן יתבססו כבר על הנוסח הכתוב, ורובם יהיו דומים בעיקרם לזה של אברבנאל. אופיינית כמובן התופעה שבשלבם המוקדמים של הופעתו מועבר הסיפור בעל-פה ורק לאחר מכן מתגבשות ומועברות המסורות בכתב.¹⁷

לא ידוע לי אם נתגלתה מאז דוגמה נוספת, מוקדמת יותר, לשימוש בסיפור זה לפני אבן שושן, או במשך המאה הט"ו, לפני הופעת הסיפור אצל אברבנאל, ונכון לעכשיו ניתן להניח כי זהו הביטוי המוקדם ביותר המופיע בכתב הידוע לנו. אבן גבאי אמנם ייחס

14 Shmidman, *ibid.* pp. 375, 385–386.

15 אשר למשמעות הביטוי 'שמעתי' ניתן להבין אותו בשתי דרכים, בהתאם להקשר. האחת, קבלת ידע אוראלי באמצעות חוש השמיעה, והאחרת שמיעת קריאה של טקסט כתוב, שהרי בהתחשב בעובדה שכמות כתב-היד של אותו טקסט היו מועטים, וידיעת הקריאה ברמה גבוהה היתה מצומצמת, בימי-הביניים היה מקובל לקרוא בקול מן הספר. רק בראשית העת החדשה הושלמה ההפרדה בין תהליך הקריאה לבין צליל הקול. הרי השורש העברי 'קרא' משמש כ"שם משותף" בהתאם למינוח הרמב"ם. הוא מסמן גם קריאת טקסט (בדממה או בקול רם) וגם פנייה קולית אל הזולת. בפתיחה למורה נבוכים, למשל, כאשר הרמב"ם מגדיר את הקורא האידיאלי של ספרו, הוא משתמש בביטוי הבא: "ומה תהיה שמחתו בו וכמה יערב לאוזנו!" (מורה נבוכים, תרגם מערבית מ' שורץ, תל-אביב 2002, כרך א, עמ' 20). ראו בעניין זה א' מלמד, על כתפי ענקים, רמת גן 2003, עמ' 18–19. וכן E. R. Wolfson, "Beyond the Spoken Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism", in Y. Elman and I. Gershoni, eds., *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality and Cultural Diffusion* (New Haven and London, 2002), pp. 196–197 and 242–243, n. 25. בנוסחים השונים של הסיפור על הרמב"ם מופיע אבן ביטוי זה בשתי משמעויותיו. מדברי אבן שושן: "שמעתי אומרים בטוליטלא כי..." (לעיל הע' 13) ברור שהכוונה לשמיעת שמועה. לעומת זאת, דברי אברבנאל: "שמעתי שהרב הגדול המימוני כתב באגרת שלו..." (לעיל הע' 1), יתכן שגם הם מתייחסים לשמועה שהוא שמע, ויתכן שהם מתייחסים כבר לשמיעה של קריאה בע"פ של הטקסט הכתוב, והם מקבילים לביטוי "ראיתי כתוב" כפי שהוא מופיע אצל משה בן יעקב (לעיל הע' 6) או אבן יחיאל (לעיל הע' 7). ראו תגובת מיס לדברי אברבנאל אלה, להלן הנספח.

16 לעיל הע' 3.

17 ראו על תופעה תרבותית זו אצל מלמד (לעיל הערה 15), פרק א, וכן קובץ המאמרים בנושא

Transmitting Jewish Traditions, *ibid.*

את הסיפור לפרשני סודות הרמב"ן, אך באף לא אחד מהחיבורים המיוחדים לקבוצה זו לא נמצא עדות לסיפור זה, וכבר שלום העיד על כך.¹⁸ מכל מקום, עד כמה שאנו יודעים כיום, הנוסח הכתוב של הסיפור מופיע לראשונה בשלהי המאה הי"ד, אך הוא היה נפוץ כנראה כבר תקופה מסוימת לפני כן בחוגים קבליים בספרד, לפחות בהתאם לעדותו של אבן שושן, שהרי הוא שמע את הסיפור ממקור כלשהו, אלא אם כן נניח שהוא עצמו המציא אותו. אך אבן שושן מעיד באותו מקום כי "מיום היותי שמעתי אומרים בטולייטלא כי נראית אגרת אחת שחבר הרב ז"ל שאומר בה בלשון הזה".¹⁹ בעקבות דברים אלה הוא מביא את נוסח האגרת. אבן שושן אף מעיד בעקבות זאת כי "הכל היו דנין" במשמעות דברי הרמב"ם באותה אגרת, שהיו אניגמטיים למדי בהתאם לנוסח שהוא מביא; משמע שהיתה לסיפור זה תפוצה מסוימת, לפחות בטולדו, מאז שעמד על דעתו ("מיום היותי"). מאז ועד אברבנאל איננו יודעים על עדות כתובה כלשהי לסיפור זה לאורך המאה הט"ו. הנוסח המופיע בנחלת אבות, שאברבנאל 'שמע', נקלט בחוגי מקובלים שלאחר הגירוש, בעיקר באיטליה, כבר בסוף המאה הט"ו. מאז, ובמשך המאות הט"ז–י"ז זכה לפופולריות רבה. ידועות לנו כמה וכמה התייחסויות אליו בטקסטים מאזור תרבותי זה בתקופה זו, והביקורת החריפה של ריא"ם על סיפור זה אינה אלא מעידה על מידת התפוצה והפופולריות שלו, והאמונה באמיתותו, שהרי אין מטיחים ביקורת חריפה כל-כך בתופעה הנתפסת כשולית, או שאיש אינו מאמין באמיתותה.

סיפור זה שרת צרכים של חוגים שמרניים וקבליים שהתקשו להתמודד עם השקפותיו הרציונליסטיות-אריסטוטליות של הנשר הגדול, ובמיוחד היו מודאגים מהשפעתן על משכילים צעירים בדורות שלאחר מכן, והעובדה שאלה האחרונים נאחזו בסמכותו של הרמב"ם כדי לתת לגיטימציה לפירושי דרש רציונליסטיים מרחיקי לכת עוד יותר ממנו של התורה ומדרשי האגדה. כפי שציין אבן גבאי: "וכמה מהמתרשלים אשר אין להם חפץ בחכמה יביאו ראיה מדברי אלה הגדולים יחשבו להציל נפשם בטענה זו".²⁰ מלומדים אלה התקשו לבקר את הרמב"ם במישרין, למרות הסתייגותם מרחיקת הלכת ממרכיבים רבים בהגותו, ונראה גם שהיה להם קושי נפשי להאמין שאיש ההלכה הגדול יכול היה בכלל להעלות על דעתו – ועל הכתב – דברי כפירה כאלה; כפי שהעיד על עצמו אבן שושן: "ועם כל זה הייתי כובש לבי מלחשוב ולשוני מלדבר בדבר שדבר הרב ז"ל".²¹ מלומדים אלה היו מעוניינים במעשה זה להרוג שתי ציפורים בבת אחת: ליטול מהפילוסופים את האסמכתא של הרמב"ם ולהעביר אותה לעצמם ובכך לנצל את שמו לצורך התעמולה הקבלית שלהם נגד הפילוסופיה. לכן המציאו את המסורות השונות כי

18 שלום, מחוקר למקובל, שם, עמ' 95–96.

19 ראו לעיל הע' 13.

20 ספר עבודת הקודש, שם, עמ' קא. וראו ביקורתו החריפה על הפילוסופיה בכלל, שם, א, ז. עמ' י"ג: "ראיתי לאחרונים מחכמי אומתנו מתחכמים מדעתם רוצים להוכיח דברים שאי אפשר לשכל האדם להשיגם בדרך המחקר אשר דרכו בו, וזה היה מהם חשבם שאין בישראל חכמה מקובלת כי אם הפילוסופיא וטו אחריה, עד שזאת הנטיה סבבה להם לשלוח ידם במה שאין היד משגת בדרך החקירה השכלית, ואחר טרחם ועמלם בעיונם והתבודדות להוציא שכלם מן הכח אל הפועל לחשבם שהחיים ההם היו להם החיים האמתיים עד שלזה הוציאו כל ימיהם בהם, בוקש הדבר והנה הפכו ללענה משפט בבקשם להתחכם בדבר שלא היה להם מבא ופתח להכנס אליו, ומי יתן החרש יחרישו ותהי להם לחכמה."

21 פירושי רבינו יוסף בן שושן על מסכת אבות, שם, עמ' פ.

הרמב"ם היה למעשה מקובל, לפחות בסתר. בשלב הראשון של הפיכת הרמב"ם למקובל, מיד כדור הראשון של המקובלים החל במאה הי"ג, הופיעו מסורות שהרמב"ם היה מלכתחילה ולמעשה מקובל שירד בחדרי מרכבה, כפי שתיאר אותו למשל שם טוב אבן גאון בפירושו מגדל עוז להלכות יסודי התורה א ו.²²

הבעיה היא, כמובן, שהמקובלים והרמב"ם פירשו את המושג 'מעשה מרכבה' במשמעות שונה לגמרי. אצל הרמב"ם לא היה במעשה מרכבה עניין מיסטי כלשהו אלא זוהה עם החלק העליון של המדע האריסטוטלי, המטפיזיקה (מורה נבוכים א יו). אבולעפיה כידוע ביסס את כל שיטתו הקבלית על מורה נבוכים.²³ נשים לב כי שעה שאבן גאון זיהה מרכיבים קבליים כבר בספר המדע, המוקדם יחסית, כלומר עמדתו שייכת עדיין לגישה שהניחה שהרמב"ם היה מקובל מלכתחילה, הרי הזיהוי שלהם במורה נבוכים מתייחס כבר לאחרית ימיו של הרמב"ם, כלומר כבר מניח שהרמב"ם שינה את עמדותיו לעת זקנה. מלומדים אלה הסבירו את המרכיבים הרציונליסטיים במורה נבוכים כאמצעי דידקטי שנועד להחזיר בתשובה נבוכים שהתפקרו, ולכן הוא מדבר בלשונם, ונכתב בערבית-יהודית, אך אינם מבטאים את השקפתו האמיתית של הרמב"ם, חלילה, כמו שמסביר זאת הרמב"ן באגרתו הנודעת: "שהיה מוכרח ואנוס לבנות ספר מפני פילוסופי יון שמה לנוס, לרחקם מעל אריסטו וגאלינוס".²⁴ זו היתה הדרך בה בחר הרמב"ן להגן על הרמב"ם מפני המבקרים אותו בפולמוס על כתביו. ברגע שהשקפותיו האריסטוטליות אינן מוגדרות כהשקפותיו האמיתיות, חלילה, אלא כאמצעי דידקטי-ריטורי יעיל שנועד לשכנע מתפקרים לחזור בתשובה, הרמב"ם מנוקה מכל אשמת כפירה. מאחר והם זיהו את הרמב"ם כמקובל, ועל ידי כך גם נתנו לגיטימציה להגותו, לא היה להם כלל צורך בסיפור שהוא חזר בתשובה לעת זקנה. מי שירד בחדרי מרכבה אינו צריך לעשות תשובה. סיפור החזרה בתשובה שרת את הצרכים של מי שהתקשו למצוא את ההיבטים הקבליים לכאורה בהגותו של הרמב"ם, הם לא יכלו להתעלם מהמרכיבים האריסטוטליים-הרציונליסטיים המובהקים של הגותו, אך רחו אותם מן היסוד. לכן נוקקו לפתח את מיתוס החזרה בתשובה וקבלתו את אמיתות הקבלה לפני מותו. נשים לב כי מבחינתם מדובר ממש באחרית ימיו של הרמב"ם, בתקופה שלאחר חיבור מורה נבוכים, שהרי כל מי שקרא נכוחה חיבור זה, מבלי לחפש אמתלאות, הבין היטב שהיה זה דווקא שיא הנסיון של הרמב"ם לשלב בין המדע

22 שם טוב אבן גאון, מגדל עוז, להלכות יסודי התורה, א ו: "ואני אומר כמה פנים לתורה נסתרים ונגלים, והדרך אשר תפס ר"מ ז"ל בזה דומה לדרך שתפס בספר מורה הנבוכים לישב דעת המתפלסף והציקוהו פשוטי המקראות ולכן חברו בלשון הגרי, אבל הוא בעצמו יודע כי דרך האמת נעלמת ואינה נמסרת אלא מפה אל פה ובחשאי יותר מדאי וכדאיתא בחגיגה (יח, יג) כמו שהודיע בהקדמת המורה. ובדעתי להביא ראיות אחרות מדברי עצמו בחלק השלישי בעזרת האל, ואף שכבר הם כתובות בשאר חבורי בסד"ע. ואשר רמז הרב ר"א אל מקובל מפה אל פה דרך קדש יקרא לשרידים אשר ה' קורא. ולדעתי שר"מ ז"ל ידע בהם בסוף ימיו, שאני מעיד שראיתי בספרד ארץ מולדתנו כתוב במגלה של קלף ישן מיושן ומעושן לשון זה, אני משה ב"ר מימון כשירדתי לחדרי המרכבה ביעותי בענין הקץ וכו'. וקרוכים היו דבריו לדברי המקובלים האמתיים שרמז רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בתחלת פירושו לתורה. גם ראיתי תשובה אחרת ממנו והיה ז"ל מגיד בה שהתחיל לפרש הגדות על דרך נסתר כאשר ייעד מזמן, וכשחזר על הדברים ראה אותם נסתרים כבתחלה לא עלה בידו פרסום בהם אלא כמעתיק מלשון ללשון, וכמדומה לו שטבע אלה הנסתרות להיות נעדרות מלפרסמם, יי' בס סיני בקדש, ולכן לא גמרם וגנוסם."

Altman. ibid. 23 ראו גם אצל אידל (לעיל הע' 1) ובמקומות רבים אחרים.

24 אגרת הרמב"ן, בתוך א"ש הלקין, עורך, בעקבות רמב"ם, ירושלים תשל"ט, עמ' 19.

האריסטוטלי לכין התורה. סיפור זה הופיע לכן מאוחר יותר, בשלב השני של התפתחות המסורות הקבליות על הרמב"ם, והוא המעסיק אותנו כאן. הרציונל לפיתוח סיפור זה היה פועל יוצא של השלילה הבוטה של האריסטוטליזם הרמב"מי שהתפתחה בשלב זה, כנראה כתגובת נגד לרציונליזם הרדיקלי של תלמידי תלמידיו, כמו שאנו מוצאים למשל בספר האמונות לשם טוב אכן שם טוב.²⁵ נשים לב שכאמצעות הסיפור על 'חזרתו בתשובה' לכאורה לעת זקנה, הם שללו למעשה את השקפותיו התאולוגיות והפילוסופיות, אך זאת באמצעות הלגיטימציה שהוא עצמו נתן לכך לכאורה, ועל ידי כך הכשירו מעשה זה. הסבר זה להופעתו של הסיפור מתברר היטב מההקשר בו הוא מופיע בחלק מהעדויות עליו. אכן שושן מביא את העדות הראשונה על סיפור זה בעקבות הזדעזעותו העמוקה מתופעת המינוח, כלשונו, שהתפשטה בקרב התלמידים הצעירים בתקופתו, שבעקבות ההשפעה האריסטוטלית התפקדו וזלזלו בתלמוד תורה. כאשר ראה שאלה מסתמכים על הרמב"ם, הוא 'נוכר' בסיפור על חזרתו של הרמב"ם בתשובה.²⁶ כך גם אליהו מגנונו מציין בפתח אגרת חמודות כי: "עת לעשות לה' אחרי שהדורות שקדמנו מלאו כרסם מדברי היוונים ויהפכו דברי אלהים חיים להבל וריק".²⁷ זהו בוודאי 'עת לעשות לה' שונה מאד מזה שאליו התכוון הרמב"ם בפתיחה למורה נבוכים.²⁸ מיד בעקבות דברים אלה הביא גנונו את הסיפור על אגרת הרמב"ם. מיתוס החזרה בתשובה הוא אפוא פועל יוצא ישיר של הפולמוס על כתבי הרמב"ם.

המוטיב המרכזי המשותף בכל הנוסחים של הסיפור הוא כי הרמב"ם חזר בו בסוף ימיו מדברים רבים שכתב בחיבוריו השונים וקיבל את אמת הקבלה. כאמור, זה ההבדל המהותי בין מסורת זו למסורות הקודמות שטענו שהרמב"ם היה מלכתחילה מקובל לכל דבר, לפחות בסתר. כמה מהמעבירים המאוחרים יותר של מסורות אלה, כמו אכן יחיא ודל מדיגו, וכן רוב החוקרים המודרניים, לא הבחינו כראוי בין שתי המסורות השונות בהתפתחותן ההיסטורית, ולכן טשטשו את ההבדלים המהותיים ביניהן (כותרת המשנה של מאמרו של שלום היא: "אגדת המקובלים על הרמב"ם", כלשון יחיד, כאשר מדובר בשתי אגדות נבדלות שלכל אחת מהן נוסחים שונים). בסיפור החזרה בתשובה הרמב"ם מתואר כמי שהחזיק רוב חייו והעלה על הכתב השקפות שהיו שונות ואפילו מנוגדות לאלה של הקבלה. אכן שושן אומר זאת בפירושו: "לפי שבכל חבור הרכ ז"ל אין זכרון ולא רמז לדברי קבלה", והוא מתאר נכון את כתבי הרמב"ם כנסיון "לפשר בין עקרי הדת והפילוסופיא".²⁹ כך גם דל מדיגו מבקר בחריפות את הנסיון של אבולעפיה לזהות במורה נבוכים את סודות הקבלה: "ראה עד כמה הגיע סכלותו לפרש דברי המורה עם דברי קבלה בדריה מלכו אשר לא עלתה על מחשבתו של הרמב"ם ז"ל ולא עלתה על לבו".³⁰ במקום אחר הוא מבקר את הרמב"ם "אשר כרת ברית עם אריסטוטל[וס] וההולכים אחריו בעינים סתומות".³¹ רמב"ם כזה אכן צריך להחזיר בתשובה! כל הנוסחים מרגישים

25 שם טוב אכן שם טוב, ספר האמונות (פיררה שי"ו, ד"צ ירושלים תשכ"ו).

26 פירשי רבנו יוסף בן שושן על מסכת אבות, שם, עמ' פ.

27 אגרת חמודות, שם, עמ' 129.

28 מורה נבוכים, שם, עמ' 20.

29 פירשי רבנו יוסף בן שושן על מסכת אבות, שם, ע' פ. ראו הע' 13 לעיל.

30 מצרף לחכמה, שם, עמ' 62.

31 שם, עמ' 108. וראו הדיון אצל מלמד (לעיל הערה 15), עמ' 215–216.

שהרמב"ם חזר בו מחלק נכבד של השקפותיו הקודמות, 'טעמים רבים' או 'דברים רבים'. לא נאמר לנו בדיוק מאלו מרכיבים של דבריו הוא חזר בו, אך מהקשר הדברים ברור למדי שהכוונה להשקפותיו האריסטוטליות-הרציונליסטיות. היחיד שציין בצורה מדויקת יותר את ההשקפות מהן חזר לכאורה הרמב"ם, אך באותה רוח, היה גנזנו, שהנוסח שלו שונה מן האחרים מבחינות שונות.³² גנזנו טוען שהרמב"ם חזר בו מהשקפותיו בענין טעמי המצוות בחלק השלישי של המורה. בוודאי הכוונה לטיעונו של הרמב"ם כי כל המצוות הן במהותן שכליות (מו"ג ג כו). עצם העובדה שרובם מציינים שהרמב"ם חזר בו מרבות מהשקפותיו הקודמות, "מדברים רבים" (אברבנאל, גנזנו, אבן יחיאל), או לפחות "כמה דברים" (יחיאל מפיה, אבן גבאי) ולא מאי-אלו מהן סתם, מדגישה עד כמה היו אלה מנוגדות לדעתם להשקפות הקבלה. כל הנוסחים מזהים את ההשקפות שקיבל עתה הרמב"ם כדברי קבלה. להוציא הנוסח הקצר מאד של שושן סודות האומר כללית כי "בסוף ימיו נטה אחרי דעות הקבלה" (והוא, כאמור, ספקני במפורש כאשר למהימנותם של הדברים).³³ כל הנוסחים מייחסים זאת לפגישה של הרמב"ם עם 'אדם אחד' (אבן שושן, אברבנאל, דל מדיגו) ואילו גנזנו משתמש בביטוי 'זקן אחד'. להוציא גנזנו הטוען משום-מה כי הרמב"ם פגש באיש זה כשהיה בארץ-ישראל, כל האחרים טוענים שמדובר במקובל זקן שבא אליו למצרים, והדבר כמובן תואם יותר את הביוגרפיה של הרמב"ם.³⁴ אבן גבאי היה הראשון שזיהה זקן חכם זה כר' יעקב, ואחרים בעקבותיו. גרשם שלום עמד כבר בזמנו על שאלת זהותו של אותו ר' יעקב.³⁵ מלומדים אלה התעלמו כמובן מן העובדה הבעייתית שהרמב"ם סירב להתיר לשמואל אבן תיבון, מתרגם המורה, לבקר אצלו במצרים, מחמת ריבוי עיסוקיו, גילו המתקדם ומצבו הבריאותי,³⁶ ואילו כאן הוא מקבל בהתלהבות איזה מקובל שהופיע אצלו פתאום! בעקבות 'חזרתו בתשובה' אומר הרמב"ם, בהתאם לכל הנוסחים, כי היה חוזר בו מדבריו בפומבי לולא שתי עובדות; האחת, שהיה כבר בסוף ימיו, והשנייה כי חיבוריו כבר נתפשטו בעולם, ולכן שוב לא ניתן להשיכם. נימוקים אלה נועדו כמובן להסביר מדוע למעשה לא חזר בו מדבריו, לא גנו את חיבוריו ולא ערך בהם תיקונים. אלא שגם דברים אלה עומדים בניגוד לעובדה הידועה כי ממש באחרית ימיו, לאחר סיום חיבור מורה נבוכים, אישר הרמב"ם את תרגום החיבור לעברית ואף סייע במלאכת התרגום.³⁷ כלומר, לא רק שלא חזר בו ולא ניסה למנוע את הפצת ספרו, אלא היפוכו של דבר הוא הנכון, הוא אף סייע בכך באופן פעיל. אכן, באגרותיו האחרונות של הרמב"ם, אין ולו רמז לאפשרות שהוא חזר בו מהשקפותיו הקודמות, בהן החזיק לאורך חייו, ולא להסתייגות כלשהי ממורה נבוכים.³⁸

32 לעיל הע' 4.

33 לעיל הע' 6.

34 גנזנו (לעיל הע' 4) משתמש בביטוי: "אחרי בואי בארץ הצבי". אבן יחיאל מתבסס עליו אך משנה את אות הקישור ולכן את המשמעות: "אחרי בואי מארץ הצבי". דבריו של גנזנו אינם סבירים כמובן, שהרי הרמב"ם שהה קצרות בארץ-ישראל בשנות השלושים שלו, לאחר שברח ממרוקו, ומיד ירד מצרימה, בה חי עד יום מותו, והרי גנזנו טוען כי הרמב"ם חזר בו רק בסוף ימיו, כך שיש סתירה פנימית בדבריו. התיקון הקל של אבן יחיאל הפך את הדברים להגינניים יותר. ראו תגובת מיוס לדברים אלה, להלן הנספח, ואצל שלום, שם, עמ' 97-98.

35 לעיל הע' 2, ואצל שלום, שם, עמ' 95-96.

36 האגרת לר"ש אבן תיבון, "שילת, עורך, איגרות הרמב"ם, ירושלים תשמ"ח, ב, עמ' תקנ-תקנא.

37 ראו איגרות הרמב"ם העוסקות בעניין זה, איגרות (לעיל הערה 36), עמ' תצא-תקנט.

38 ראו, למשל, האגרת לאחד ממעריציו במצרים, איגרות, שם, אגרת לו, עמ' תקס-תקסד.

כאגרת מאוחרת אחרת הוא מבקר בחריפות חיבור מיסטי מובהק, שיעור קומה, ומאשים אותו כעידוד עבודה זרה: "מחית זה הכתב והכרתת זכר ענינו — מצוה רבה", והוא מייחס אותו ל'אחד מדרשני אדום' כלומר למחבר יווני או נוצרי, אך לא לחכם מחכמי ישראל חלילה. אף ידועה העובדה שהרמב"ם מחק באופן נמרץ את האיזכור (החיובי?) לשיעור קומה המופיע בנוסח מוקדם של העיקר השביעי של י"ג העיקרים במבוא לפרק חלק, כדי שלא להשאיר לכך זכר. זאת בניגוד מובהק למנהגו בהגהות שהוסיף לאורך חייו לעותק העבודה של פירוש המשנה. יש אף הסבורים כי בדחיית הגשמת השם בראשית הפרק הראשון של מורה נבוכים יש ביטוי לביקורת כלפי שיעור קומה. דחייה תקיפה כזו של חיבור מיסטי מובהק ודאי שאינה עומדת בקנה אחד עם התגלות קבלית שהיתה לו לכאורה לעת זקנה. נראה שהיפוכו של דבר הוא הנכון. במשך הזמן התרחק הרמב"ם יותר ויותר מנטיות 'מיסטיות' שאולי היו לו במידת מה בתקופת פעילותו המוקדמת.³⁹ אכן גבאי הוא היחיד המעיר כי הרמב"ם "לרוב שמחתו היה משתבח בה [= בידע הקבלי שקיבל] לתלמידיו",⁴⁰ כלומר שהעביר להם את הידע הקבלי החדש שלו באופן אורלי. רוב המסורות של הסיפור, לעומת זאת, מעידות שהוא העביר ידע זה בכתב. כתחליף לאפשרות העדיפה מבחינה עקרונית, אך הבלתי ישימה מבחינה מעשית, לגנוז את חיבוריו הקודמים או לערוך בהם שינויים, הוא כתב אגרת בה הסביר את מניעי חזרתו בתשובה. רובם מעידים שהם 'ראו' את האגרת או שמעו כי אחרים ראו אותה, והם מביאים את עיקרי מסקנותיה. גנזנו מעיד שהאגרת נשלחה לקהילות מצרים וארץ תימן. היחיד מקבוצה זו שהביא את נוסח האגרת הוא בעל שושן סודות, הטוען כי האגרת, המכונה 'מגילת סתרים' או 'מגלה עמוקות', נשלחה אל 'התלמיד החשוב' ר' יוסף בר' יהודה, והיא כוללת דברים בשבח הקבלה ויתרונה על הפילוסופיה.⁴¹ שלא במקרה האגרת ממוענת אל הנמען הפורמלי של מורה נבוכים,⁴² שהרי אותו צריך היה הרמב"ם לידע על אודות השינוי המהפכני שחל לכאורה בהשקפותיו. אין בנוסח האגרת דבר על הנסיבות בהן קיבל הרמב"ם את חכמת הקבלה, ונוסח הדברים מתאים יותר למסורת הקדומה יותר לפיה היה הרמב"ם מלכתחילה מקובל לכל דבר, ולא למסורת שהוא חזר בתשובה לעת זקנה. נראה כי בעל שושן סודות הרכיב אגרת זו, השייכת למסורות הקבליות המוקדמות על הרמב"ם, על סיפור החזרה

39 אשר לאיזכור במבוא לפרק חלק, ראו הקדמות לפירוש המשנה, מהד' מ"ד רבינובין, ירושלים תשכ"א, עמ' קמב. אשר לאגרת הביקורתית, ראו איגרות, שם, עמ' תקעז. ראו על כל הנושא עם ביבליוגרפיה נוספת ר' ישפה, 'הרמב"ם ו"שיעור קומה"', מ' אידל, ד' דימנט ו' רוזנברג, עורכים, מנחה לשרה, מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופ' ש' הלר-וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 195–209. בהבדל מחוקרים כמו שלום, ליברמן, קאפח, אלטמן ואידל, שהחזיקו בדעה שרמב"ם אכן חזר בו עם הזמן מיחסו החיובי לשיעור קומה, הרי ישפה טוען במאמר זה כי מלכתחילה דעתו של הרמב"ם לא היתה נוחה, הוא לא שינה דעה זו עם הזמן, והוא מחק את האיזכור המופיע במבוא לפרק חלק רק כדי למנוע אי-הבנות. ראו גם טיעונו של אידל בדבר התרחקותו של הרמב"ם במשך הזמן מעיסוק בסתרי תורה (במשמעות המיסטית שלהם), M. Idel, "Sure Arayot in Maimonides' Thought", in Sh. Pines and Y. Yovel, eds., *Maimonides and Philosophy* (Dordrecht, 1986), pp. 79–91.

40 לעיל הע' 2.

41 שושן סודות, שם, לעיל הע' 6.

42 מורה נבוכים, שם, האגרת לתלמיד, עמ' 5–8. קיימת גם מסורת המזהה את המכתב של האגרת עם אברהם בן הרמב"ם. ראו יעקב עמדין, מטפחת ספרים, ד"צ ירושלים תש"ל, עמ' 71. עמדין שלל בתוקף את אמינותה של האגרת. ראו להלן, הע' 46. ראו גם הדיון אצל מיס, להלן הנספח.

כפי שכבר מצאנו, כבר חלק ממעבירי המסורת על 'חזרתו בתשובה' של הרמב"ם, כמו בעל שושן סודות וחיים ויטאל, הביאו אותה מתוך הסתייגות וספקות באשר למהימנותה. בשליש הראשון למאה הי"ז דחה ריא"ם בחריפות את כל המסורות הקבליות על אודות הרמב"ם, והוא ראה נכוחה את המצאת הסיפור שלנו וזיוף האגרת האמורה כביטוי לקושי של המקובלים להתמודד עם העובדה שהרמב"ם אכן התזיק בהשקפת עולם אריסטוטלית-רציונליסטית:

43 לעיל הע' 9.

45 איגרות הרמב"ם (לעיל הערה 36). עמ' תרצה-תרצו.

חכמה ובינה, וקדוש וחסיד כזה לא שת לכו להבליהם, ולעג למו ולא מצאו ידיהם ורגליהם לסתור דבריו, כי אם בחרפות וגידופים החוזרים אליהם, המציאו בשמו הדברים ההם, שבסוף ימיו בשמעו דברי הקבלה שב וניחם על מה שכתב ומי יאמין לשמועתם, ומי הוא המעיד שמהרב יצאה כזאת, ולא מהם או מהמונם? מלבד שהשקר מתגלה מעצמו, ואין לו רגלים ... וכאמת שבכואם לרפאות מכת הרב ז"ל אשר הכוהו, באמרם שבסוף ימיו תהיה על הראשונות, וחזר לידיעתם, הוסיפו בו פצע ומכה טריה, כי אמרו עליו, שלעת זקנותו יצא מדעתו, וחס ושלום, כי זקני תורה דעתם מתוספת ומתישבת עליהם.⁴⁶

העובדה המשמעותית שריא"ם קישר במישורין בין הסיפור על חזרתו בתשובה כביכול של הרמב"ם, לסיפור על חזרתו בתשובה כביכול של אריסטו מדעותיו הכופרניות, מעבירה אותנו לחלקו השני של הדיון. אותה תופעה כבר הופיעה אצל אברכנאל, שעל הנוסח שלו של הסיפור שלנו התבססו כפי שראינו רוב הנוסחים שהופיעו במאות ה"ז-י"ז. ממש לפני שהוא מביא את הסיפור על הרמב"ם, אברכנאל מביא סיפור מקביל לגמרי על אודות חזרתו של אריסטו בתשובה לעת זקנה: "וכבר סופ'ן] מארסטו כמו שכתבתי על משנת שמעון הצדיק שאחרי שראה אותו בירושלם ושמע דבריו בדרושים האלהיים חזר מדעותיו. וגם אני שמעתי שהרב הגדול המימוני כתב באגרת שלו אלה הדברים".⁴⁷ סיפור זה כבר הופיע מוקדם יותר בנחלת אבות, א ב, בהקשר לפירוש המשנה על שמעון הצדיק, שלכאורה החזיר את אריסטו בתשובה:

וכבר נמצא באגרת שכתב אריסטו הפילוסוף שהיה רבו של אלכסנדר והיה הולך עמו שאמר שדבר שמה עם שמעון הצדיק בדברי חכמה טבעית, וכאשר דברו בחכמת האלוהות הגדיל עצה הפליא תושיה. והשתומם אריסטו ממעלת חכמתו באלהיות. ונמצאו בדבריו שכתב באגרותיו בענינים מיוחדים שאמר וזה ממה שהשיבני השמעוני.

ואילו כאן הוא חוזר עליו בהקשר ישיר לסיפור על הרמב"ם. בהתאם לפרטי הנוסח שמביא כאן אברכנאל, דנו שני החכמים ראשית בענייני החכמה הטבעית, כלומר הפיזיקה, ולאחר מכן בחכמה האלוהית, כלומר המטפיזיקה; ממש לפי סדר לימוד החכמות המקובל.⁴⁸

46 ריא"ם, ארי נהם, שם, עמ' לט-מא. מאוחר יותר, במאה ה"ח, נמצא את שלילת אמינות האגרת בספר מטפחת ספרים ליעקב עמרין (ראו לעיל הע' 42), עמ' 71: "כאשר נרא' בעליל באגרתו לחכמי מרשיליא ואמר שאני' [=האסטרונוגיה] חכמ' אלא טפשות, ומשם נרא' כזב ודבר שקר שבאגרת אחרת המיוחסת ג"כ לר"מ שכתבה לבנו ומזכירו לעיין בפירושי רב"ע ומפליג בשבחו מאד. שבח המגיע לכזבים נגלים. מרבים הבל של חטא. כי בה העל' מדרגתו למדרגת א"א ע"ה. אוי לעינים שכך רואות. אוי לאות' בושח, אוי לאותה כלימה. אבל האמת מאיר. להכיר זיופה של אותה אגרת מתוכ' מפרחת. כי הלא א"כ בנה כעש ביתו. וכבר סתר את אשר בנה בהכחישו חכמת האצטגנינות בכל עוז. כמ"ש באגרת הקודמת הנ"ל. ואיך א"כ יפליג בשבח פירושו של אב"ע עה"ת כל כך. שאין בו שום דבר של חכמ'. רק במלאכת הדקדוק והמספר וחכמת משפטי הכוכבים הכחבת לגמרי אצל הר"מ. וגינה אות' בתכלית הגנות. הלא ודאי אותה אגרת (הנ"ל הראשון' שבספר אגרותיו המודפס) מסוכסכת. בדויה היא על שמו ז"ל ... לכן אין לתמה גם משאר דברי הוללות שנמצא בה".

47 נחלת אבות, שם, ג כא.

48 ראו למשל באגרת הרמב"ם לתלמיד בהקדמה למורה נבוכים, וכן שם, מהד' שורץ, כרך א, פתיחה,

שאר החכמות אינן נזכרות, שהרי החכמות המכילות אמורות היו להיות ידועות היטב לחכמים בדרגתם. אברבנאל אינו מציין את תגובתו של אריסטו לדברי שמעון הצדיק בעניין לימוד החכמה הטבעית, אך הוא מתאר את התרשמותו העזה של הפילוסוף היווני הגדול מדברי שמעון הצדיק בעניין החכמה האלוהית: "והשתומם אריסטו ממעלת חכמתו באלהיות". גם בנוסח השני שמביא אברבנאל נאמר כי אריסטו חזר בו רק לאחר ששמע את דברי שמעון הצדיק 'בדרושים האלהיים', כלומר מטפיזיקה. אין זה מקרה שאריסטו מתואר כמי שהשתומם דווקא ממעלת חכמתו של שמעון הצדיק בעניינים האלהיים, הנתפסים כמקובל כתחום הפילוסופי הקשה והנעלה ביותר. מבחינת אברבנאל, הדבר משמש הוכחה מכרעת ליתרון חכמתו של החכם היהודי. תיאור תוכן הפגישה בין החכם היווני לחכם היהודי מזכיר את תיאורי הפגישות של אפלטון עם החכם היהודי, שזוהה לאחר מכן כנביא ירמיה, שכבר הופיעו החל במאה ה"ג אצל פלקירא, במבוא למורה המורה, ובעקבותיו אצל נתנאל אבן כספי ורשב"ץ.⁴⁹ אברבנאל נטל את התיאור מאחד מהם, או ממקור משותף, וייחס את הדברים לאריסטו. זיהוי החכם היווני שדיבר עם החכם היהודי משתנה — מאפלטון לאריסטו, אך התהליך ומידת ההתפעמות זהים. התייחסות נוספת לסיפור זה מופיעה גם במפעלות אלהים, אלא שבחיבור זה אברבנאל עדיין מצטט את הסיפור כהשערה המבוססת על מקורות נוצריים.⁵⁰ לעומת זאת, בנחלת אבות הוא מזהה את שמעון הצדיק כמורהו היהודי של אריסטו והוא מציג את הסיפור כעובדה ודאית. גם אברבנאל וגם ריא"ם מצאו אפוא מקבילה ישירה בין הסיפור על חזרתו של אריסטו בתשובה לסיפור על חזרתו של הרמב"ם. אלא שכל אחד מהם הסיק מסקנה הפוכה מעובדה טקסטואלית זו: אברבנאל האמין באמיתותם של שני הסיפורים, ונדמה שראה בכל אחד מהם חיזוק לאמיתותו של השני, ואילו ריא"ם ראה בעובדה ששני הסיפורים כל-כך דומים, ובשניהם מופיעים אותם פרטים ממש, הוכחה ניצחת לכך ששניהם השתייכו לאותו טופוס, והיו המצאה ספרותית של מלומדים שהתקשו להתמודד עם השקפותיו הכופרניות של גדול הפילוסופים בשאלות הבריאה והישארות הנפש, בדיוק כמו שהתקשו להתמודד עם השקפותיו האריסטוטליות — הרציונליסטיות של הנשר הגדול. מכל מקום, שניהם שמו היטב לב לכך שהרקע להופעת שני הסיפורים מקביל לחלוטין.

אכן, בדרך בה השווה אברבנאל בין שני הסיפורים, ואחרים הוסיפו מרכיבים נוספים, ברורה המקבילות המלאה ביניהם: בשני המקרים מדובר בהוגה הדעות הגדול ביותר של

עמ' 14: "וזו חוכמת האלוהות, אינה מושגת אלא לאחר חכמת הטבע; שכן חוכמת הטבע גובלת בחוכמת האלוהות וקודמת לה בזמן ההוראה".

49 שם טוב בן יוסף אבן פלקירה, מורה המורה, ההדיר הוסיף מבוא ובאור י" שיפמן, ירושלים תשס"א, מבוא, עמ' 116: "ואמר כי אפלטון אמר: נכנס עלי אחד מהמתעסקים בחכמת האלוהות מבני ישראל ולא ראיתי בתחלה מענינו דבר גדול. וכשנכנס עמי בענין אלוהותו והתאחדו בשכל הפועל ראיתי דבר הבהיל אותי, והיתה תכליתי הקצוית שאבין מקצת מה שהיה מדבר, וידעתי כי זה למעלה ממדרגת בני אדם ע"כ". ראו גם שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ), מגן אבות, ליורנו תקמ"ח, ד"צ ירושלים תש"ל), ב ע"כ, ל ע"א. וראו הדיון המפורט במסורת זו בספרי הנ"ל (הערה 1), רקחות וטבחות, פרק ה.

50 אברבנאל, מפעלות אלוהים, ירושלים תשנ"ג, עמ' קלה-קלו: "ויש מחכמי הנוצרים האומרים שאריסטו בסוף ימיו ראה תורת משה. וכאשר ראה בתחלתה 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', אמר טוב דבר משה, אם הביא עליו ראייה. וגם דבריו אלה, אם אמת היה שאמרם, יראה שלא בטל דעת תורה בטענותיו אבל אמר שהיה מאמר משה טוב ונאות, ר"ל נצל מספקותיו אם יביא עליו מופת מועיל מאד".

אותה תרבות, היוונית והיהודית. בשני המקרים יש ביטוי לקונפליקט עמוק בין ההערכה לגדולתו של אותו חכם לבין הסתייגות קשה מחלק משמעותי של השקפותיו. בשני המקרים הפתרון לקונפליקט זהה: אותו מלומד גדול מוחזר בתשובה לפני מותו. בשני המקרים מי שמחזיר אותו בתשובה הוא חכם גדול המזוהה עם השקפת העולם היהודית האותנטית: שמעון הצדיק במקרה של אריסטו, אותו חכם במקרה של אברבנאל, שזוהה לאחר מכן כר' יעקב. יתכן אפוא כי אותו מקובל זקן לא היה דמות היסטורית, כפי ששלום בזמנו ניסה לזהות, אלא דמות פיקטיבית שלא במקרה ניתן לה השם היהודי הארכיטיפי כל כך, יעקב. בשני המקרים מוצג החכם החוזר בתשובה כמי שאומר כי אם יכול היה, היה גונז את חיבוריו. במקרה של אריסטו נאמר בחלק מהנוסחים כי אם יכול היה שורף את ספריו שנתפשו בקצווי ארץ. נוסחים אחרים פחות קיצוניים, ואומרים שהיה מתקן אותם או מסתיר אותם,⁵¹ ואילו על הרמב"ם נאמר כי הוא אמר: "אילולי שהייתי בסוף ימי ונתפשו חיבורי בעולם הייתי חוזר מדברים רבים שכתבתי בהם".⁵² מאחר ואיש מהם לא יכול היה לגנוז או לתקן את חיבוריו בדרך זו או אחרת, הרי בשני המקרים מחבר החכם הגדול אגרת בה הוא מתעד ומסביר את השינוי שחל בדעותיו באחרית ימיו. האגרת המיוחסת לאריסטו מכונה בשם ספר התפוח, ואילו האגרת המיוחסת לרמב"ם היא מגילת סתרים. גם האגרת המיוחסת לאריסטו מכונה בשם זה ממש, 'מגילת סתרים', באחד המקורות, על-ידי המקובל אברהם בן אליעזר הלוי.⁵³ אלא שבשני המקרים יש סיבות שונות לכינוי האגרת בשם זה. הלוי מסביר כי שם זה ניתן לאגרת של אריסטו מאחר והוא הסתירה מאנשי זמנו. במקרה של הרמב"ם, לעומת זאת, שם זה מתייחס לתכניה של האגרת, בהיותה עוסקת בסתרי תורה. אכן, אולי ההבדל היחיד בין המסורות הוא כי במקרה של אריסטו נאמר שאת אגרת החזרה בתשובה שכתב הוא הסתיר

51 מוטיב השריפה מופיע במנחת קנאות לאבא מרי מלוניל. ראו כתבי רשב"א עם ספר מנחת קנאות לר' אבא מרי דלונל, מהד' ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים 1990, עמ' רנו: "ובאמת אלו היה אריסטו וחבריו במצרים ועל הים, לא יסתפק החדוש, והיה מביא ספריו ודברי טענותיו על הקדמות, והיה שורפן במקומן". ולאחר מכן אצל אבן יחיא (לעיל הע' 7): "כי אלו הייתי יכול עתה לקבץ כל ספרי אשר נתפשט באפסי הארץ הייתי שורפם באש בל יסאר אחד לעיני השרים והסגנים כדי שלא ישתבשו בהם הדעות". אצל יוחנן אלמאנו, לעומת זאת, מופיע נוסח מתון יותר לפיו היה אריסטו מתקן דבריו אם יכול היה. ראו להלן, הע' 68. אשר למוטיב שריפת ספרים אסורים או מסוכנים, תופעה שהיתה מקובלת בתרבות הביניימית, ראו למשל שריפת התלמוד בפאריס וספר המדע ומורה נבוכים במונטפלייה, אצל הלקין (לעיל הע' 24), עמ' 36–37. ראו גם התיאור עז הרושם של שריפת ספריית המנזר ברומן ההיסטורי של אומברטו אקו, שם הורד, תרגם מאיטלקית ולטינית ע' בארי, תל-אביב השמ"ז, עמ' 395–408.

52 נוסח זה מופיע אצל אברבנאל (לעיל הע' 1) ואבן גבאי (לעיל הע' 2).

53 אברהם בן אליעזר הלוי, מאמר על היחוד, מצוטט אצל מ' אידל, 'קבלה ופלוסופיה קדומה אצל ר' יצחק ויהודה אברבנאל', מ' דורמן, עורך, פילוסופית האהבה של יהודה אברבנאל, תל-אביב 1985, עמ' 80–81: "והנה תדע כי אריסטו היווני נמצאת לו מגלת ספר ולפי דעתי שהיתה אצלו מגלת סתרים אשר היה מסתירה מאנשי זמנו והביא בה סברה זו מן הפילוסופים והסכם עמהם אבל אמר שלמעלה מזה שהם אומרים העולם מתקשר בו ומתחייב ממנו על הדרך הנזכר יש עליון על כל עליון כי גבוה מעל גבוה שומר ואותו העליון אשר אין למעלה ממנו הוא המציא לזה שדיברו עליו הפילוסופים הקדמונים, שהוא והעולם נמצאים כאחד. רע שזאת האמונה של אריסטו בנושא הלז איפשר וקרוב הוא שקיבלה משמעון הצדיק כי נתראה עמו פנים בפנים ולמד ממנו הרבה דברים כפי הנמצא אתו וכמעט נהפך לאיש אחר אחר שעשה ספרים הרבה".

מאלכסנדר מוקדון מחשש שיאונה לו רע, בהתחשב באופי החתרני של מסקנותיו מנקודת המבט הפגנית, כדי שלא ייעשה לו מה שנעשה בזמנו לסוקרטס.⁵⁴ מעשה זה תואם היטב את ההשקפה האפלטונית כי מן הראוי להסתיר ידע אוטורי מפני ההמון, במקרה זה בעיקר כדי להגן על הפילוסוף מפני הטענה שהוא כופר באמונות המקובלות. על הרמב"ם, לעומת זאת, נאמר שהוא דווקא פירסם את האגרת ברכים (כמו את אגרת תחית המתים), אולי דווקא כדי שלא יאונה לו כל רע. שניהם מוצגים אפוא כמי שפעלו כדי להגן על עצמם, אם כי בדרכים הפוכות. בשני המקרים ברור כי מדובר באגרות מזויפות. שני הסיפורים שייכים לאותה מסורת ארכיטיפית על אודות חזרתם בתשובה של החוטאים על ערש דווי, שיש לה ביטויים שונים בתרבות היהודית והכללית מאז העת העתיקה.⁵⁵

המסורת על חזרתו בתשובה של אריסטו עצמו מהשקפותיו הכופרניות בשאלת הבריאה והישארות הנפש בעת שהיה על ערש דווי מופיעה לראשונה בספר התפוח הפסאודו-אריסטוטלי, שלנוסח העברי שלו שתורגם-עובד בידי אברהם אבן חסדאי מן הערבית בשנת 1235 היתה השפעה לא מבוטלת. זהו קונטרס קטן המתאר את מותו של אריסטו, בהתאם לדגם המופיע בדיאלוג האפלטוני פיידון, כאשר אריסטו מחליף את סוקרטס כגיבור הראשי של הסיפור. אריסטו על ערש מותו מתואר כמי שזנח את השקפותיו הפגניות המוטעות וקיבל את האמונה בהישארות הנפש המשכלת וכבריאה רצונית יש מאין בהתאם למסורת האכדהמית. את המאמינים בתאוריה של קדמות העולם הוא מציג עתה ככופרים בעיקר. חיבור זה גם תורגם ללטינית מן העברית ושימש להתמודדות עם בעיות מקבילות בתרבות הנוצרית הביניימית, שהרי עבור המלומדים הנוצרים היה ייחודו של אריסטו שלב הכנה מקדים הכרחי לניצורו.⁵⁶ מסורת זו היתה חלק מההיסטוריה הארוכה של המיתוס על המקור היהודי של החכמות.⁵⁷ חיוני היה בעבורם להוכיח שגם גדול הפילוסופים היוונים למד מהתורה ומחכמי ישראל. כבר אבן כספי ציין כי: "בזמן בית שני היה זה החכם [=אריסטו] ומהם [=החכמים] למד בכל מה שאמר

54 אברהם זכות, ספר יוחסין השלם, מהד' צ' פיליפאווסקי, פרנקפורט תרפ"ה, עמ' 240: "ואמר [=אריסטו] החכם יסתיר מה שיכיר. ולבסוף מצד קנאה אמרו שהיה מדבר כנגד האלילים וברח מפני שלא יעשו לו כמו לסוקרטס[ן]". גדליה אבן יחיא (לעיל הערה 7), עמ' 139–140: "ולא כתבתי זה לך קודם זה הזמן כדי שאם תכעס עלי הייתי עושה לי רע". ראו כל הטקסט להלן, הע' 66. דוד דל בנה, כסאות לבית דוד, וירונה 1646, ד ע"א: "ואם אריסטו[ן]טלס לא עשה כן תשובתו מצדו זאת אומרת שככה לא היה בכחו לעשו[ן]ת[ן] להיותו עבד מלך אשר מלך בכפה ואנה מפניו יברח וידו בכל משלה. ויאמר עד סוף דברי כתבו לאליסנדר שקדם זכרם. שאם היה מכיר שיש לו עיר מקלט בעיר הקדש בירושלם לא היה כותב בדמע מה שכתב בשעת מיתו. ובסדר זמני' קדם לכן ונעשה גר צדק וחיו הנם חיים היר' כדת משה וישראל. אולם לא נעלם שכל העול[ן]ם חל מפניו היה מפני פני המלך איכסנדר[ן]. ומעשה שהיה בסוקראטי החכם הגדול אשר זכרנו בא יבוא לפנינו הוא אשר הכה ויך את לבבו לאריסטו' ונפשו נבהלה מחמת מיתו משונה ... להעלות על לב שהיתה פוגעת ונוגעת בראש החכמי'. וראשון מהשלמים שבהם. אשר על כן ידיו אסורות[ן] היו מעשות חפציו ודבר דבר".

55 ראו, למשל, המדרש על מנשה מלך יהודה, שעשה הרע בעיני ה' אך חזר בתשובה לפני מותו, ולכן זכה לחיי העולם הבא. ירושלמי סנהדרין י', דף כח; תוספתא סנהדרין יב יא. יש לתופעה זו דוגמאות רבות נוספות.

56 Pseudo Aristotle, *The Apple or Aristoteles' Death (De Pomo sive De morte Aristoteles)* Translated from the Latin with an introduction by M. F. Rousseau (Milwaukee, 1986). J. Kraye et. al. eds.,

Pseudo Aristotle in the Middle Ages (London, 1986)

57 ראו הדיון המפורט בספרי (לעיל הערה 1).

אמת".⁵⁸ העובדה הכרונולוגית שאריסטו חי זמן רב לפני בית שני כמובן אינה מעלה ואינה מורידה כאן. הדוגמה הראשונה הידועה לי לשימוש במסורת של ספר התפוח כחיבור עברי מופיעה במנחת קנאות לאבא מרי מלונל שחוכר בראשית המאה הי"ד. אבא מרי מצטט את ספר התפוח מתוך אמונה שלמה באמיתותו, זאת למרות שכבר הרמב"ם עשה ממנו חוכא ואיטלולא.⁵⁹ במקביל מופיע הסיפור על פגישתו של אריסטו עם שמעון הצדיק בעת שביקר בארץ-ישראל עם תלמידו אלכסנדר הגדול, ו'חזרתו בתשובה' כתוצאה מכך. בסיפור זה יש נסיון לזהות בדיוק את החכמים מהם למד אריסטו בתקופת בית שני לפי אבן כספי, כדי להעצים את אמינותו. סיפור זה מהווה חיבור של שתי מסורות נפרדות, האחת מסורת יוונית, שחדרה גם לתרבות היהודית הביניימית, והיא מופיעה אצל רשב"ג בספר תקון מידות הנפש, בספר מוסרי הפילוסופים ובספר יוסיפון, לפיה היה אריסטו מורהו של אלכסנדר הגדול וכתב לו אגרות פילוסופיות.⁶⁰ המסורת האחרת היא יהודית, והיא מופיעה כבר בספרות חז"ל (בבלי יומא סט ע"א; ויקרא רבה יג א), לפיה נפגש אלכסנדר עם שמעון הצדיק בעת ביקורו בירושלים והתרשם עמוקות מהחכם היהודי.⁶¹ בנוסח שלנו, המחבר בין שתי המסורות, אריסטו מתואר כמי שהתלווה לאלכסנדר תלמידו בביקורו בארץ-ישראל, נפגש בעצמו עם שמעון הצדיק וחזר בתשובה כתוצאה מכך. לסיפור ספציפי זה אין רמז במסורות ההלניסטיות, והוא כאמור הרכבה יהודית של שני הסיפורים, אשר שרת את האינטרס היהודי לעגן את הסיפור על הפגישה של אריסטו עם חכמי ישראל במציאות ההיסטורית הקונקרטית, כדי להקנות לו אמינות. מאחר שלפי המסורת התלמודית אלכסנדר נפגש עם שמעון הצדיק בעת ביקורו בארץ-ישראל, ואילו בהתאם למסורת ההלניסטית אריסטו היה מורהו של אלכסנדר, חיברו המלומדים היהודים את המסורת האחת עם השנייה, והסיקו את המסקנה המתבקשת שאריסטו נתלווה אליו בביקורו בארץ-ישראל ובעצמו התרין עם שמעון הצדיק. בהתאם לסיפור המופיע בבבלי, יומא סט ע"א, אלכסנדר כיבד את החכם היהודי והשתחוה בפניו מתוך הכרה בגדולתו. במקביל אנו מוצאים בסיפור על פגישתו

58 יוסף אבן כספי, אגרת המוסר, נדפס בתוך, I. Abrahams, ed., *Hebrew Ethical Wills*, vol. 1 (Philadelphia, 1948), p. 133.

59 אבא מרי מלונל, שם, עמ' רנ"ד-נח: "אין עלינו תרעומת ולא נפלה הקפדה על אריסטו וחבריו, כי באמת לא נתכוננו לדבר סרה ... כי הם מחכמי האומות לא נעשו בהם האותות והמופתים, שהם בשנור סדרו של עולם, והנהגתם וסדורם על פי המערכת ... על כן אני אומר על אריסטו, כי עינו הטעתו, בראותו עולם כמנהגו נוהג גזר ואמ' כי כל חלוף דבר מטבעו נמנע. והביא ראיות על הקדמות, ואין לתפסו על כך, כי אין זה מכלל שבע מצות שנצטו בני נח. אך על דבר זה יזכר לטוב, כי הוא הביא ראיות ברורות גמורות ומופת חותך על מציאות הש"ן ית' ואחדותו, היותו בלתי גשם, לא ישיגהו הפעלות ושנוי. בזה הלך בעקבות אברהם אבינו שהיה התחלה לגרים. וכן נמצא כתו' בספר התפוח, כי הוא השתדל לבטל הדעות הנפסדות כמו שעשה אברהם ראש הפילוסופים, אשר בטל צלם הירח בחרן, ע"כ". אשר לדחיית ספר התפוח על-ידי הרמב"ם, ראו האגרת לאבן חיבון, איגרות (לעיל הערה 36), עמ' תקנב: "אמנם הספרים אשר זכרת לי שהם אצלך ועמך, מהם ספר 'התפוח' וספר 'בית הזהב' כלם הזיות ורוחות והבלים. ואלה שני הספרים הם מכלל הספרים המיחסים לאריסטו ואינם לו".

60 רשב"ג, תקן מידות הנפש, ד"צ ירושלים תשכ"ו, עמ' 41. חנניה בן יצחק הנוצרי, מוסרי הפילוסופים, תרגם יהודה בן שלמה אלחריזי, ערך א' לעווענטהאל, פרנקפורט דמיין תרנ"ו, עמ' 61-62; ספר יוסיפון, מהר"ד פלוסר, ירושלים תשל"ט, ב, עמ' 223.

61 עמנואל בן יעקב בונפיש, תולדות אלכסנדרוס המקדוני, ערוך בצירוף תרגום אנגלי, הקדמה והערות באנגלית בידי י"י קאדיס, קימברידג', מאסס', תשכ"ב, הקדמה, עמ' 4-5; ספר יוסיפון, שם, א, עמ' 55-57.

של אריסטו עם שמעון הצדיק כיצד כתוצאה ממנה אריסטו שינה את דעתו וקיבל את אמת ההתגלות. במסורות חז"ל שימש סיפור זה ביטוי סמלי לפגישה בין המנהיג היווני הארכיטיפי למנהיג היהודי הארכיטיפי.⁶² במעבר ממסורת חז"ל למסורת הביניימית עובר הדגש מפגישה עם המנהיגים הארכיטיפיים לפגישה בין החכמים הארכיטיפיים. הדוגמה הידועה הראשונה לסיפור זה מופיעה בספר עץ חיים, פירוש-העל של חיים מבריויאסקה לפירוש ראב"ע לתורה מן המאה הי"ד, ובו נמצא את הדברים הבאים:

ואני מעיד עדות ברורה ששמעתי מפי החכם דון אברהם אבן זרזל ז"ל בהיותו בלישכונה כי החכם הישמעאלי אבן אלכתיב שהיה אומר עליו שלא היה כמהו בדור בחכמה ובחסידות שמע שהיה באלקהרה ספר אחד מאריסטו שחבר בסוף ימיו ושחזר בו מכמה סברות שהיו לו בתחלה ושלח בערו החכם הנזכר והביאחו לו והיה בו כמו שתי ידות מנייר והיה מעיד עדות ברורה החכם דון אברהם ז"ל שראה בו בין [בהשגחה] בין בענין השארות הנפש בין בענין חרוש העולם שהיה אומר בכל דבר ודבר מאלו וכן בכמה דברים אחרים מטבעי המציאות והחזירני השמעוני מזאת הסברה במופת כך וכך. והיינו אומרים כי זה השמעוני היה שמעון הצדיק שהיה בימיו כדמוכח מאלכסנדר ואריסטו היה רבו של אלכסנדר.⁶³

ספר זה הוא התיאולוגיה המיוחסת לאריסטו, כפי שחיבור זה נקרא בתרבות האסלאמית ובתרגומו הלטיני המאוחר יותר. חיבור זה במקורו לא היה אלא מעין פרפרזה לחלקים מסוימים מהאנאדות לפלוטינוס, ומשום כך הרבה יותר אפלטוני מאשר אריסטוטלי באופיו. לכן ניתן היה להסיק כי אמנם נמצא בו את המסורת שאריסטו חזר בו מדעותיו הכופרניות לעת זקנה וקיבל את עמדת התורה בשאלת הבריאה ובנושאים אחרים, שהרי אפלטון נתפס כמי שהיה קרוב מאריסטו להשקפת העולם המתונתאיסטית, ודאי בשאלות של בריאת העולם והישארות הנפש. חיבור פסאודו-אריסטוטלי זה היה פופולרי מאוד בשלוש התרבויות המונותאיסטיות בימי הביניים.⁶⁴ בעקבות דבריו של חיים מבריויאסקה היתה למסורת זו היסטוריה ארוכה בתרבות היהודית של ימי הביניים המאוחרים ובראשית העת החדשה, אצל יוסף אבן שם טוב,⁶⁵ יוסף ארוכש,⁶⁶ אברבנאל, כפי שכבר מצאנו,

62 בבלי יומא סט ע"א; ויקרא רבה יג א; ומקבילות נוספות. ראו הדיון בספרי (לעיל הערה 1), פרק ב.

63 נדפס לראשונה ע"י נויבאואר, *Israelitische Letterbode* 2 (1876–1877), p. 85. ראו הדיון אצל M. Steinschneider, *HB* 17 (1887), p. 6; *Jewish Encyclopaedia* (New York, 1901), pp. 98–99; N. Satmer,

"Der 'Jude' Aristoteles", *MGWJ* 45 (1901), p. 454. והדיון המפורט מלמד (לעיל הערה 1).

64 ראו הדיון במאמרים שונים אצל קריי, לעיל הע' 56, וכן י' פנטון (ינן), 'שם טוב אבן פלקירא והתאולוגיה של אריסטו', דעת, 19 (1992), עמ' 27–39.

65 יוסף אבן שם טוב, המבוא לפירוש ספר המדות לאריסטו: "ויאמרו החכמים האחרונים כי במצרים נמצא ספר ממנו [=התאולוגיה המיוחסת לאריסטו] שב בו ממה שהניח שהעולם קדמון ומשאר הדעות אשר חולק בהם על תורת משה ושהחזירו שמעון הצדיק ז"ל".

66 יוסף ארוכש, הערה לדברי אבן שם טוב: "אמר המעיין משה ב"ר יוסף ארוכש ... זה הספר בא לידי בערבי בדמשק והעתקתי אותו ללשון הקודש. והוא אמת שחזר בו [=אריסטו] ממה שחלק על ... תורתנו הקדושה, ועשאו בסוף ימיו ואילו נסמך וקראו ספר תיאולוגיה שר"ל ספר האלוהות". מצוטט

אצל S. Munk, *Melanges de philosophie juives et arabe* (Paris, 1875), p. 24. ראו הדיון במקור זה:

J. Kraye, "The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth and Seventeenth Century Europe", in J. Kraye et al. eds., *Pseudo Aristotle in the Middle Ages* (London, 1986), pp. 264, 276–277, n. 4; P.

B. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle", *ibid.*, p. 260, n. 8.

אברהם בן אליעזר הלוי,⁶⁷ יוחנן אלמאנו,⁶⁸ אברהם פאריסול,⁶⁹ גדליה אבן יחיא,⁷⁰ ואחרים. חיים מבריוואסקה מעיד כי הוא שמע את הדברים מפי דון אברהם אבן זרזל (או זרור) שפעל בגרנדה המוסלמית באמצע המאה הי"ד,⁷¹ כלומר הסיפור היה כבר במחזור באמצע המאה הי"ד לכל המאוחר.

ידועות לנו שתי מסורות משנה מתקופה זו המביאות נוסחים שונים של הפגישה של

67 ראו הע' 51 לעיל.

68 יוחנן אלמאנו, ההערות לכ"י חי בן יקטן, כ"י מינכן 59, 96 ע"ב: "כתב יוסף אבן שם טוב בפירושו לספר המדות לאריסטוטלוס. וזה לשונו. אריסטוטל'סן הוא אשר נתעלה במעלות השכליות המיוחדות לשכל העיוני שהם השכל והדעות והחכמה כמו שאמר בן רשד. ואמר אלכסנדרוס שעליו ראוי לישען בחכמות. ואמרו החכמים האחרונים כי במצרים נמצא ספר ממנו ששב ממה שהניח שהעולם קדמון. משאר הדעות אשר חולק בהם על תורת משה ושהחזירו שמעון הצדיק. עכ"ל". שני נוסחים נוספים מופיעים בליקוטים, כ"י אוקספורד 2234, 50 ע"א: "כתב ר' יוסף אבן שום טוב בפירוש] לספר המדות בראשיתו ז"ל: אמרו החכמי האחרונים כי במצרים נמצא ספר ממנו שב בו אריסטו ממה שהניח שהעולם קדמון משאר הדעות אשר חולק בהם על תורת משה ושהחזירו שמעון הצדיק ז"ל עכ"ל". וכן שם, 65 ע"א: "א'מרן אש"ט [=אבן שם טוב] על אריסטוט' בהתחלת פי' ספר המדות הוא אשר נתעלה במעלות השכליות והמיוחדות לשכל העיוני שהם השכל והדעת והחכמה כמו שאף אם ואמ'רן אלכסנדר עליו ראוי לישען בחכמו'. ואמרו החכמי האחרונים כי במצרים נמצא ספר ממנו ששב בו ממה שהניח שהעולם קדמון ומשאר הדעות אשר חולק בהם על תורת משה ושהחזירו שמעון הצדיק ז"ל וראוי לחשוב עליו לפי טבע שלמותו ותשוקתו לאמר שאם היה רואה בעיניו הנסי' שנעשו לאבותינו והיה מדבר לאחד מהנבאי' ושלמי אומתינו אשר יורוהו דרך האמת לדאות האור האלהי אשר לא ישוג בהקש עיוני היה מתקן ספריו ומישר אורחותיו".

69 אברהם פאריסול, פירוש לאבות א ב, כ"י פארמה 2386/4 (1517), 79 ע"א: "וכאשר עבר [=אלכסנדר] בירושלים להלחם עם דריוש יצא שמעון הצדיק הזה לקראתו לבוש בגדי כהונה גדולה וקבלו אלכסנדר בכבוד והציל ירושלים. ואריסטוטלו רבו של אלכסנדר חקרו ברוב חכמתו האלהית וכתב אריסטו באגרותיו דברים רבים נוראים ששמע ממנו באלהיות עד כי נשתומם ממנו". ראו ד' רודמן, אברהם פריצול, חייו והגותו במסגרת החברה היהודית איטליה בתקופת הרנסאנס, עבודת ד"ר, האוניברסיטה העברית, תשל"ד, עמ' 186.

70 אבן יחיא (לעיל הערה 7), עמ' 139–140. אבן יחיא מביא את מכלול המסורות על המגעים של אריסטו עם חכמי ישראל, וביניהם כמה נוסחים של הסיפור שלנו. נביא כאן כמה מהסיפורים הקשורים לענייננו. (כל האחרים נידונים בספרי הנ"ל): "וראיתי כתוב כי נמצא באגרות אריסטו שכתב כי הוא דבר עם שמעון הצדיק על חכמת האלקית והשתומם מאד ממעלת שמעון בזה ובאיזה פרטות אומר וזה ממה שהשיבני השמעוני. וראיתי לר' יוסף אבן שם טוב בהקדמת ביאורו ל'ספר המידות' שאמר איך הוא ראה במצרים ספר כתוב בו איך אריסטו בסוף ימיו הודה על כל הנמצא כתוב בספר תורת משה תעשה גר צדק. וכזה ראיתי בספר 'מגן אברהם' לחכם פריצול. וראיתי בס' התפוח כי אפילו שאריסטוס היה מאמין הקדמות עם כל זה השתדל בכל כחו לבטל הדעות הכוזבות ביתר העקרים וזה עשה בדרשותיו במקומות הרבה כמו שעשה אברהם אבינו ראש הפילוסופים אשר בטל צלם הירח בארץ עכ"ל ... וראיתי בספר 'דרך אמונה' ח"ב סוף שער ג' האומר ומצאתי ששם חכם מופלג מפלוסופים היוונים האומר: 'פעם אחת נכנסתי להתוכח עם חכם מחכמי ישראל והתחלנו לדבר בחכמת הטבע ולא היה בעיני הרבה ואחר נכנסנו בחכמת האלקות והעלני אל אשר לא הייתי יכול לסבור ולהבין עד שהתפללתי לאל יתן לי שכל להבינו' ואני המחבר מאמין שזה החכם היה אריסטו וספר 'דרך אמונה' הנזכר מתמיד שם בדבריו ... כתב על ספר 'נשבילין אמונה' שראה כתוב שכאשר אלכסנדרוס עלה לירושלים השליט אריסטו רבו על ספרי שלמה והעתיק משם הפילוסופיא וקראה על שמו והיה כבוד לשון ... וראיתי בחבור ישן אלו הדברים והעתקתי פה מלה במילה".

71 ראו המובאה בהפניה 63 לעיל. ראו הנוסח המופיע אצל אבן יחיא, הע' 70 לעיל. ראו הדין המפורט בזהותו של אותו אבן זרור, מלמד (לעיל הערה 1).

אריסטו עם החכם היהודי ועם הטקסטים היהודיים. מסורת יחידאית המופיעה באגרת ההתנצלות לידעיה הפניני בדרשי (נפטר 1330 לערך), מזהה את החכם היהודי עמו נפגש אריסטו כרבן גמליאל,⁷² זאת על בסיס חיבור בין דברים המופיעים בכבלי, דרך ארץ רבה ה, בהם אומר ר' יהושע לרבן גמליאל: "רצונך שנקבל פני פלוסופוס חברנו", לבין הדברים המופיעים בכבלי, עבודה זרה נד ע"ב: "שאל פלוסופוס אחד את רבן גמליאל". במסורת זו מזוהה אמנם הפילוסוף עמו נפגש רבן גמליאל כאריסטו, כלומר יש כאן ביטוי למוטיב של הפגישה בין החכם היווני הגדול לחכם היהודי הגדול, אך מוטיב החזרה בתשובה נעדר מנוסח זה. המסורת האחרת, המעבה את הסיפור, מופיעה אצל מאיר אלדבי (נפטר 1360). אלדבי טוען כי "כל החכמות הנמצאות בידי חכמי האומות הם לקט ופאה שהניחו להם חכמינו".⁷³ אחת ההוכחות המכריעות מבחינתו הוא הסיפור על ביקורו של אריסטו בירושלים עם אלכסנדר. ברוב המקרים מצאנו בהקשר לכך את תיאור הפגישה בינו לבין שמעון הצדיק, והטיעון שהוא למד מפי החכם היהודי. לעומת זאת, כאן נמצא בפעם הראשונה הידועה לנו כרגע, את הסיפור שאריסטו נטל את חכמת ישראל לא מפי החכמים כי אם מן הספרים שמצא בספריית שלמה עליה הפקיד אותו אלכסנדר:

מצאתי כתוב כי אריסטו היווני אשר כל חכמי המחקר נגזרים אחריו ושואבים מספריו שהיה רבו של אלכסנדרוס מקדון שמלך על כל העולם וכאשר כבש אלכסנדרוס ירושלים השליט לאריסטו רבו על אוצר שלמה עליו השלום ואז חקר

72 ידעיה הפניני בדרשי, אגרת ההתנצלות, אצל הלקין (לעיל הערה 24), עמ' 42: "וכבר כתבו ז"ל: אמר להם רבן גמליאל בואו ונקבל פני ארסתבלוס חברינו שהיה מפילוספי דורם, והיו אוהבים חברתו, ואם לא נמצא בו טוב, איך היו גדולי ישראל מקבלים פניו? ואם מפני דרכי שלום, איך היו קוראים אותו חבר שלא בפניו? אלא בודאי לאהבת חכמתו ופילוסופיתו ומפני חכמתם גם הם". אשר לזיהוי אותו 'אריסתבלוס' כאריסטו ראו מלמד (לעיל הערה 15), עמ' 171. מסורת זו מופיעה מאוחר יותר גם בספר מנחת קנאות לר' יחיאל מפיסה. ברוח האופיינית כבר לגישה הביקורתית יותר של הרנסנס, המחבר אמנם פוסל משיקולים כרונולוגיים את הנחת בדרשי שהכוונה היתה לאריסטו, אך קיבל את הנחת היסוד שלו שהסיפור אכן מוכיח את יחס החיובי של חז"ל לקיום קשרים פילוסופיים עם חכמי אומות העולם. ראו מנחת קנאות, מהד' ד' קאופמן, ברלין תרנ"ח, ד"צ ירושלים תש"ל, עמ' 105: "ואולי אותו החכם אשר אמר עליו ר"ג לחכמים בואו ונקבל פני ארסתבלוס חבירינו היה מקיים ד' מצוות בני נח. כי אין לומר שהיה אריסטו כי ידוע שארסטו היה בימי אלכסנדר מקדון והיה בימי שמעון הצדיק ובתחלת בית שני. ומשמעון הצדיק על ר"ג אף שהיה ר"ג הזקן עבר זמן רב. אבל אפשר שהיה חכם גדול אוהב ישראל ולהיותו מקיים ד' מצוות בני נח היו קוראים אותו חבירינו וזה באמת הנקרא גר תושב אשר יוכל לשבת אתנו בארץ הקדושה ונצטוונו עליו כמה פעמים בתורה". ר' יחיאל חזר למעשה לסיפור הנפוץ יותר על הפגישה בין אריסטו ושמעון הצדיק, ומקבל שאריסטו היה אוהב ישראל שקיבל עליו לקיים שבע מצוות בני נח. כבר מצאנו שבאותו חיבור עצמו ר' יחיאל גם הביא את הסיפור על חזרת הרמב"ם בתשובה (לעיל הע' 3). כלומר, הוא הכיר את שני הסיפורים והשתמש בהם, אך בהבדל מאברבנאל וריא"ם, לא קישר ביניהם במישרין. למרות הסתייגותו מאמינותו של הסיפור על אריסטו, הרי אברהם פריסול, בדור שאחריו, חזר להשתמש בסיפור זה ללא הסתייגות. ראו הציטוט אצל רודרמן (לעיל הערה 69), עמ' 67, ועמ' 348–349, הע' 54: "וגם מה שמפורסם מאריסטו היותו יהודי ונכלל ונזכר בדברי החכמים ואמרו עליו: לכו ונקבל פני אריסטו חברנו".

73 מאיר אלדבי, שבילי אמונה, ווארשא תרמ"ז, ד"צ ירושלים 1987, עמ' 161–162. ראו על כל העניין י' שביט, 'ספרות גנובות' – הגלגולים והתפקידים של מסורת אגדתית על 'ספרית שלמה המלך' ואריסטו כגיבורה הראשי, מ' סלוחובסקי וי' קפלן, עורכים, ספרות ואוספי ספרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 413–445. וכן מלמד (לעיל הערה 1), פרק ו.

ודרש על ספרי שלמה ולקחם והעתיקם על שמו והוסיף הוא טעיות משלו ואז גנו הספרים של שלמה כדי להטעות העולם שאריסטו עצמו חיברם משיקול דעתו. ובראותי אני המחבר את הדברים האלה שמצאתי עלץ לבי ה' ואומרה אכן נודע הדבר כי יסודי החכמות אשר ביד אדום וישמאעל הן הנה היו לבני ישראל והדברים האמתיים ההם כי לחמנו הם אבל דבריהם אשר בדו מלכם הם שקר וכחש וכזב.⁷⁴

אלדבי מציין פעמיים כי הוא 'מצא' מסורת זו כתובה במקור כלשהו, אך אינו מדווח היכן בדיוק. כאמור, זו הפעם הראשונה הידועה לנו שסיפור זה מופיע. מכל מקום, הדבר מוכיח כי גם תת-מסורת זו היתה במחזור כבר באמצע המאה הי"ד לכל המאוחר. גם כאן משולבים מרכיבים משתי המסורות: ההלניסטית והיהודית, כדי ליצור סיפור זה. הסיפור כשלעצמו עוקב אחר המסורת ההלניסטית הישנה על כך שחכמי יוון למדו מחכמי המזרח וספריהם, כמובן בהסבה לצרכי המיתוס על המקור היהודי של החכמות. גם תת-מסורת זו כשלעצמה שונה מזו שאנו עוקבים אחריה כאן, מאחר והיא עוסקת בהשפעת הספרים על אריסטו, לא בהשפעת החכמים עליו. אך עצם הופעתן של מסורות משנה אלה באותה התקופה ממש, ובאותו איזור תרבותי, מחזקת את ההנחה כי מסורות אלה על אריסטו שלמד מחכמי ישראל וכתביהם וכתוצאה מכך 'חזר בתשובה', היו נפוצות ביותר כבר באמצע המאה הי"ד לכל המאוחר.

הנוסחים השונים על ביקורו של אריסטו בירושלים עם אלכסנדר הגדול, פגישתו עם שמעון הצדיק (או עם רבן גמליאל) והשתלטותו על ספריית המלך שלמה, היו אם כן במחזור כבר באמצע המאה הי"ד לכל המאוחר, ואילו הנוסח של החיבור הפסאודו-אריסטוטלי האחר, ספר התפוח, תורגם לעברית כבר בשליש הראשון של המאה הי"ג, והנוסח ערבי שלו היה ידוע היטב קודם לכן, כפי שמעיד הרמב"ם בהערה המזלזלת שהוא כלל בהדרכה הביבליוגרפית שהוסיף לאגרתו הנודעת לשמואל אבן תיבון בעניין תרגום המורה. הרמב"ם מכנה במקום זה את ספר התפוח כ"הזיות ורוחות והבלים", ושלל את ייחוסו לאריסטו.⁷⁵ עצם התייחסותו הביקורתית החריפה של הרמב"ם כלפי ספר התפוח אינה אלא מוכיחה עד כמה היה החיבור נפוץ בחוגים יהודיים, וכמה עמוקה היתה האמונה באמיתותו, שהרי אין מבקרים בחריפות כזו תופעה שאינה קיימת. אכן, הרמב"ם מגיב כאן ספציפית לעובדה שאבן תיבון ציין במכתבו אליו כי ספר התפוח הוא אחד מאותם ספרים "אשר זכרת לי שהם אצלך ועמך", כלומר נמצאו בספרייתו הידועה של אבן תיבון מיסודו של אביו, כפי שהיא מתוארת בצוואה הנודעת של יהודה אבן תיבון, וכבר מצאנו כיצד גם אבא מרי מלוניל ציטט מספר התפוח מתוך אמתה שלמה. הרמב"ם בוודאי היה מתייחס בזלזול בוטה לסיפורי מעשיות אלה שאריסטו קיבל את עקרונות היהדות לעת זקנה. בהמשך אותה אגרת לאבן תיבון הוא מתאר את דרגת הידיעה שאריסטו הגיע אליה כ"תכלית דעת האדם", להוציא מי שזכה להתגלות.⁷⁶ ואריסטו בוודאי שלא זכה להתגלות ולא התייחד, לדעתו, באופן כלשהו. גם כמה מלומדים

74 שבילי אמונה, שם, עמ' 163.

75 ראו לעיל הע' 45. וראו על כל העניין: S. Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?" *JQR* 83 (1992), pp. 51-70.

76 איגרות הרמב"ם (לעיל הערה 36), עמ' תקנג.

נוצריים בינימיים הטילו ספק בכך שאריסטו חיבר טקסט זה. אחד מהם שאל את השאלה ההיפותטית: "האם זכה אריסטו לישועה?" (*Utrum Aristoteles sit salvatus?*), והשיב על כך בשלילה.⁷⁷ רוב המלומדים האחרים – יהודים ונוצרים כאחד – לעומת זאת, היו פחות ביקורתיים מהם, ובלעו בשקיקה את הפתיון של הטקסט שיוחס לאריסטו – אם ספר התפוח ואם התיאולוגיה – ובו ההוכחה המכרעת מבחינתם לקבלתו את אמונת הייחוד – הנוצרית או היהודית – לעת זקנה. לנוסח העברי של ספר התפוח היתה השפעה משמעותית על הפצת המיתוס על המקורות היהודיים של אריסטו בקרב המלומדים היהודיים, כמו שהתרגום הלטיני שלו השפיע בתרבות הנוצרית הביניימית. שני הסיפורים על אריסטו שייכים אמנם לאותה מסורת ארכיטיפית על החוזרים בתשובה על ערש דווי, אך אחד מהם במיוחד מקביל לגמרי לסיפור על הרמב"ם, מאחר וגם בו מופיע המוטיב של החכם היהודי – במקרה זה שמעון הצדיק – המחזיר את הפילוסוף הגדול בתשובה. מוטיב כזה אינו מופיע בבירור בספר התפוח, העוקב אחר נוסח זה באופן כללי בלבד, אם כי ריא"ם, כפי שמצאנו, בחר דווקא להקביל בינו לבין הסיפור על הרמב"ם, שעה שאברבנאל בחר בהשוואה המלאה יותר, עם הסיפור על פגישתו של אריסטו עם שמעון הצדיק.⁷⁸

בהתחשב בעובדה כי שני הסיפורים שייכים לאותו טופוס ממש, הם מקבילים לחלוטין כפרטים שלהם, כפי שמצאנו לעיל. הם התמודדו עם אותן בעיות בדיוק ומצאו להן פתרונות זהים, ושניהם היו נפוצים בימי הביניים המאוחרים ובתקופת הרנסנס באותו איזור תרבותי. סביר בהחלט להניח כי קיים קשר בין מסורות ההתפתחות שלהם. אכן, כפי שמצאנו, אברבנאל וריא"ם כבר שמו לב לדמיון הגדול ביניהם, וקישרו בין שני הסיפורים, האחד כדי להוכיח את אמיתותם והאחר כדי להפריך את שניהם. מאחר ואנו יודעים בבירור כי הסיפור על חזרתו בתשובה של אריסטו – בנוסחיו השונים – היה במחזור הרכה לפני הופעתו הראשונה הידועה לנו של הסיפור על חזרתו בתשובה של הרמב"ם, אצל בן שושן, בסוף המאה הי"ד, סביר ביותר להניח כי לסיפור זה היתה השפעה משמעותית על התפתחות סיפור החזרה בתשובה של הרמב"ם, ואולי אף היה המקור הישיר שלו. נשים לב כי הסיפור על אריסטו מופיע בעיקר אצל מלומדים בעלי נטייה פילוסופית, ואילו הסיפור על הרמב"ם מופיע בעיקר אצל מלומדים בעלי נטייה קבלית. הסיפור על חזרתו בתשובה של הרמב"ם היה מנוגד לאינטרסים של בעלי הנטייה

77 ראו במבוא של רוטו למהדורה האנגלית של ספר התפוח (לעיל הערה 56), עמ' 29–31; וכן A. H. Chroust, "A Contribution to the Medieval Discussion: *Utrum Aristoteles sit salvatus?*", *JHI* 6 (1945), pp. 231–238.

78 קיימת מסורת קיצונית עוד יותר, המופיעה לראשונה בתרגום לטיני שגוי (ליתר דיוק, פיסוק שגוי המשנה משמעות) של מקור נוצרי קדום מן היוונית, ה-*Praeperatio Evangelica* לאאוסביוס, שהופיע לראשונה בדפוס באיטליה של הרנסנס (1470). ובו הסיפור ההלניסטי המיוחס לקליארכוס תלמידו של אריסטו, והוא מופיע כבר אצל יוסף בן מתתיהו בנגד אפיון, על אודות פגישתו של אריסטו עם החכם היהודי, ובו נוצר כתוצאה מטעות בפיסוק הצירוף "אריסטו היהודי" (*Aristoteles Judaeus*). אברהם ביבאגו ציטט-תירגם את הדברים מהתרגום הלטיני של אאוסביוס. בנוסח זה מתואר אריסטו כ"איש יהודי מזרע ישראל ירושלמי מבני קוליה, משבט בנימין", לא פחות ולא יותר. ראו דרך אמונה, קונסטנטינופול 1521, ד"צ פרנבורו, אנגליה, 1969, מו ע"ג. בעקבות המהדורה הלטינית הלוקיה של אאוסביוס ודברי ביבאגו, היתה למסורת זו על "אריסטו היהודי" היסטוריה ארוכה בתקופת הרנסנס. ראו הדיון המפורט מלמד (לעיל הערה 1), פרק ו.

הפילוסופית, ואילו לבעלי הנטייה הקבלית לא היה יכול להיות עניין בסיפור על חזרתו בתשובה של אריסטו.⁷⁹ מהנוטים לפילוסופיה עברו המוטיבים של הסיפור על חזרתו של אריסטו בתשובה אל הנוטים לקבלה, שהתאימו אותו לצרכים שלהם והרכיבו מוטיבים אלה על הסיפור על חזרת הרמב"ם בתשובה. אברבנאל, שהושפע מן הקבלה, היה אולי היחיד שהביא את שני הסיפורים ושילב ביניהם מתוך הסכמה מלאה, ואילו ריא"ם, ששלל את הקבלה מכל וכל, דחה את שניהם גם יחד. כאמור, באגרתו לאבן תיבון, בה סייע בתרגום מורה נבוכים והפצתו ממש לפני מותו, הגדיר הרמב"ם את סיפור חזרתו של אריסטו בתשובה בספר התפוח כ"הזיות ורוחות והבלים". מן הסתם היה מגיב באותה הצורה ממש על הסיפור הקבלי שהוא עצמו חזר בתשובה לפני מותו.

נספח: האגרת של יהודה ליב מיזס בעניין חזרתו של הרמב"ם בתשובה

אגרת זו נדפסה⁸⁰ בעקבות מכתבי קוראים שהגיבו לביקורתו החריפה של מיזס נגד הקבלה והחסידות בחיבורו קנאת האמת, וינה 1828. מיזס מגיב כאן להשקפה שהיתה מקובלת בתנועה החסידית ('הבעשטנים' כפי שהוא מכנה אותם בלעג) כי הרמב"ם חזר בו בתשובה לעת זקנה, דחה את הפילוסופיה הרציונליסטית, וקיבל את אמיתות הקבלה. מיזס הכיר את רוב המקורות העוסקים בנושא וניתח אותם בחריפות רבה. גם הוא לא הבחין בין שתי המסורות השונות על אודות הקשר בין הרמב"ם והקבלה, וכמקובל ראה בהן חלק מאותה מקשה. ההבדלים והסתירות ביניהן שימשו בעיניו הוכחה מחזקת לטענה שהן כולן מפוקפקות. מיזס מעיר לקראת סוף דבריו על קיום המסורת המומצאת על חזרתו בתשובה של אריסטו, אך אינו מקשר במישרין בין השתיים. זהו הדיון המחקרי הראשון בעת החדשה המתמודד עם שאלת אמיתותן של מסורות אלה. קדמה לו ההתייחסות הביקורתית המלעיגה של ריא"ם במאה הי"ז שנידונה לעיל וכן זו של עמדת במאה הי"ח (לעיל הערה 46). עבור מיזס לא היתה זו כמובן בעיה מחקרית אקדמית גרידא, אלא חלק מ'מלחמות היהודים' האידאולוגיות של תקופה זו בין המשכילים לאורתודוקסיה השמרנית, בייחוד החסידות. בעיני המשכילים שימש הרמב"ם, הפילוסוף הרציונליסטי, דמות הזדהות אולטימטיבית, ועל רקע זה הגיב מיזס בחריפות על הנסיון לנכס אותו להשקפת העולם הקבלית-החסידית המאוסה בעיניו.⁸¹

79 להוציא אברהם בן אליעזר הלוי, ראו לעיל הערה 51.

80 בכורי העתים, יא (תקצ"א), עמ' 131–142.

81 על היחס לרמב"ם בהשכלה היהודית ראו ע' פונקושטיין, 'יחסה של ה"השכלה" היהודית אל הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים', בקובץ מאמריו, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל-אביב 1991, עמ' 189–198; J. Harris, "The Image of Maimonides in Nineteenth-Century Jewish Historiography", *PAJR* 54 (1987), pp. 117–139; 'פרידלנדר', 'מקומה של ההלכה בספרות ההשכלה — היחס לרמב"ם כפוסק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 349–362. נדפס מחדש בספרו, בין הלכה להשכלה, רמת-גן תשס"ד, עמ' 120–137; ובמקומות שונים בשני ספריו של ש' פיינר, השכלה והיסטוריה, תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית, ירושלים תשנ"ה; מהפכת הנאורות, תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים תשס"ד, עם ביבליוגרפיה נוספת.

שלום לך רעי יקירי!

אלף תודות לך על אגרתך הנחמדה אשר כבדתני בה! ראיתי שעוד נפשך קשורה בנפשי מה גדולה השמחה אשר הרגיש רוחי בקראי במכתבך את חפצך להתעלס אתי באהבים. ותגדל שמחתי מאד בראותי את תשוקתך הגדולה ללמודי החכמה, כי עזה אהבתי אליה, וכל חפצי בה ובאהביה.

אודות השמועה אשר בשרת אותי אתן תודה לך; אולם עצמה תוגת נפשי עליה; חי רוחי! כי לא האמנתי זאת על ידידנו אם לא קראתיה באגרתך. מה מאד אשתומם עליו! כי מי לא יתפלא לראות איש משכיל אשר ישליך החכמה אחרי גוו בעבור שיקרא באיזה ספרים כי הרמב"ם שנה את טעמו וחזר מדעותיו הפילוסופיא בסוף ימיו ומצא חפץ בידיעת הקבלה? — הנשמע כזאת מאיש אשר הרגיל את נפשו לחקור אחרי מקור כל דבר, ומאז שם לו לחק לבל יראה על משפטי איש אף שהוא גדול ממנו בחכמה, בשפטו על ענין יקר הערך אשר ביד שכל האדם לעמוד עליו? מי האמין לשמועה כזאת על איש אשר לא פחד מפני כל במשפטיו ובמעלליו וכל מגמתו היתה מאז לראות רק אם רעיונו ודרכיו הם על פי השכל והצדק? מי הוא האיש אשר ערב לכו לגשת אליו ולאמר באזניו: הנה ימים יבואו אשר תסוג אחור מהחכמה ותארח לחברה עם פועלי הבל וללכת עם אנשי הבעשטנים (המתחסדים). זאת לא עלה על מחשבותי על איש אשר ידעתיו שלא ישמע לדברי אחד אשר אינם נוסדים על יסודי השכל בדברים הנופלים תחת החקירה והעיון, על איש אשר לא נעלם ממנו שאין לנו בני ישראל להשען בעניני החכמה והמחקר כי אם על חקי השכל ויסודי הבינה; האם דברי הספרים הנ"ל הם דברי בעלי התלמוד אשר עם יעקב קבלו עליהם להאמינם? הלא ידוע הוא שדעות הפילוסופיא הם מדברי הסברה, אשר בחקירות כאלה אין להשגיח על דעת אחרים רק על השכל האנושי אשר חנן ד' אותנו בו לדעת כל דבר על אמיתתו! ולכן אף שנדע נכון כי הרמב"ם פנה עורף לידיעות הפילוסופיא בסוף ימיו, וכי דבריה לא מצאו חן בעיני כל גדולי ישראל, אין ראוי לאדם בעל שכל לשום לב על דבריהם ולהשגיח במשפטיו עליהם, כמו שאמר הגאון רבינו שמואל בן חפני: לא יקובלו הדברים במקום שיש להם מכחישים מן השכל (עיין רד"ק שמואל א' כח). מה גדלה עגמת נפשי על דבריך האחרונים באגרתך בדבר ידידנו הנחמד! אנחנו והחכמה אבדנו בו ידיד נאמן וכת הסכלים והבעשטנים ישמחו בו כעל כל הון! דבריך על לכו לא פעלו מאומה, לא הטה אוזן להם, כל עמלך להשיבו אל החכמה מהבל היה תוחלת ממושכה היא להשיבו אלינו, אבל לא אמרת עוד נואש, זאת היא נחמתי כי לא אבדת כל תקותך, איחל לד' שישלב ויתנחם על מעשיו, יבין איך דרכי מסדי חכמה נפתלים הם וגדוליהם סרו מנתיב השכל וילכו עקלקלות, עוד תבוא העת כי ידע שרבים הם הרמאים המתעים את העם בדרך תוהו אשר לא ידעו אבותינו ויצונו לעשות מעשים ולהתנהג במנהגים אשר לא שערום הקדמונים. יואל אלהים שישים לנו על דעות ותהלוכות כת הסכלים, כי אדע נאמנה שאז יראה סכלותם ויקץ בם. ומי יודע דרכי ד' הנסתרים! אולי עשה אלהים זאת למען ידע ידידנו נכון את דרכי כת הבעשטנים ויהיה בידו לחבר ספר נגדם יגלה בו לבני ישראל כל מעשי ותהלוכות גדוליהם הרמאים והפתאים ואז תצא טובה מזה לעם יעקב. או אולי יתחפש בכגד החסידית בכונה, למען יהיה בידו להתהלך עמהם ולהבין סודותיהם כי לא יעלימו הגדולים של כת הבעשטנים עוד דבר ממנהו. הגם שלא אפונה ואסתפק בי ידידנו ישוב אלינו ויודה את פשעו, כי

מיום הוסדה הארץ לא סר איש נכון מדרך החכמה בלב תמים — ואם קרה זאת, לא עברו שנים רבות והוא שב אליה, בכל זאת עלינו לעמול ולעשות כאשר יש לאל ידינו שישוב מהר לדרך החכמה למען לא נהיה עוד ללעג ולקלס בעיני שונאי ומקטיני התבונה כי לא אוכל שאת זאת — בחקרי על הבשורה הזאת פחד פחדתי אולי יהיה ידידנו למשל ולמופת לנערי בני ישראל המתחילים בחכמה, שיעזבו גם הם אורח החיים וילכו אחר ההבל כמוהו, ונועצתי את נפשי מה לעשות נגד הדעה הזאת, אז עלה בלבי לחבר המכתב הזה ולהוציאו לאור למען ידע ישראל האמת כי המחברים שהחליטו שהרמב"ם חזר מדעותיו טעו ומקור דבריהם משחת, אשר אין לו יסוד נאמן, ואם יש את נפשך שלוח תשלח את המכתב הזה ליד ידידנו בעוד שעיניו פקוחות, ולא טחו מלראות את האמת ולבו עוד לא השמן, ובטוח אני שיראה בעיניו ולבבו יבין ורפא לו.

המחברים אשר כתבו בספריהם כי הרמב"ם כתב אגרת בסוף ימיו לאחד מתלמידיו וכו' אמר שחזר מדעותיו הפילוסופי ופן בדיעת הקבלה, המה:

בעל מגדל עוז (חבר ספריו בשנת קל"ח לאלף הששי) הרב ר' משה אלאשק (חי בתחלת מאה השלישית לאלף הזאת) הרב ר' מאיר גבאי בעל עבודת הקודש (חי בתחלת מאה הרביעית לאלף הזאת) ובעל שלשלת הקבלה שהיה אחרון להנזכרים. אלו הם המחברים המעשה הזאת, ויוכיחו אותה מאגרת אשר לפי דעתם כתבה הרמב"ם בעצמו לתלמידו לפני מותו. אבל אם נחקור אחרי הדבר הזה, נראה ברור שאין האמת אתם, והחכם הזה לא שנה את טעמו מימיו, כי האגרת אשר דבריהם נוסדים עליה היא מזויפת ואיננו מאתו, וכבר רמז על זה הגאון ר' יעקב עמדין בספרו הנחמד מטפחת ספרים (אשר בו הוכיח בראיות כי ספר הזה איננו מרשב"י) דף כ"ח ע"ב חלק ב' וזה לשונו: אם היות כבר נודע מ"שכ בספרים שבסוף ימיו זכה הרמב"ם לחכמת הקבלה, אבל לא נודע אם שורש דבר נמצא בו ע"כ. וצדקו דבריו מאד, כי יש ראיות הרכה להם ומופתים לאמת ולהוכיח על ידם שהאגדת הזאת היא מזויפת מאיש אשר רצה לדמות בני ישראל. ההוכחות והטענות אשר תבררנה זאת, הן:

(א) לפי דבריהם לא זכה הרמב"ם לדעת מידיעת הקבלה עד סוף ימיו וכי רק אז שמע מידיעה הזאת, ואנחנו נדע מדברי המורה שידע ממנה הרכה עוד טרם שחבר הספר הנכבד הזה. כי בפרק ס"א וס"ב לחלק א' מזה הספר לעג על הידיעה הזאת ועל מכבדיה ואוהביה.

(ב) מי לא ידע גדול המחלוקת אשר היתה בין הנגריין אחרי הרמב"ם ובין מתנגדיו ושונאיו, ואם כדברי המחברים האלה מדוע לא הביאו האנשים, אשר בקנאתם קנאת הדת, דנו ספר המורה לשרפה, את אגרת הזאת לראיה ולהוכיח ע"י להנכריין אחרי דעות הספר הזה, שדנו משפט אמת? גם מדוע הרשיעו אותו חנם איזה ממתנגדיו וכינוהו מין וצדוקי עד שכתבו על קברו פה נקבר מ'ן]. הלא לא חמס צרפו אחרי שחזר בעצמו מדעותיו הפילוסופיות והודה להמקובלים. ואז לא היה להם להחרים אלא ספר המורה?

(ג) מדוע אוהבי הרמב"ם מהרבנים, אשר הגינו בעדו בעתים הקדמונים, דחקו לישיב דבריו, אשר בהשקפה הראשונה הם נגד הדת, כדרכים רחוקים, ולא הצדיקו אותו בעצמו כאגרת אשר לפי דעת המחברים הנ"ל היה מידו, ואז היה בידי אוהביו לסתום פי המקטרגים, ושטניו ולהדמות שהוא בעצמו שכ מדעות הפילוסופי? וכיותר קשה הוא על הרמב"ן, מדוע הגין בעד המורה באגרת שלו לרבני צרפת, האם לא היה נודע לו דבר

מאגרת הזאת? הלא דבר גדול הוא שהרמב"ם, אשר שמו היה מפואר בכל תפוצות בני ישראל, שנה את טעמו והתחרט על הדעות שכתב בספרו המורה בעניני האמונה אשר רוב גדולי ישראל לא רצו לקבלם לאמת; ולא יתכן שהדבר הזה, אשר כודאי עשה רושם גדול בקרב עם יעקב, היה נעלם ממנו. ולא לא התנצל הרמב"ן את עצמו עם אגרת הזאת במה שיסתור בפרושו על התורה איזה מדברי המורה אשר לא ישרו בעיניו? היה לו להרמב"ם לומר: שהדעות הללו הם מהדברים שחזר הרב בם.

(ד) מדוע לא הזכיר הרשב"א, כתשובתו על דבר החרם שלא ילמדו נערי בני יעקב מיום החרם עד חמשים שנה חכמת הפילוסופיא, שום רמז מזה; הלא היה לו להביא ראיה מהאגרת הזאת שדעותיה הם נפתלות ומשוכשות ושעל ידיהן יבלבל האדם את שכלו; ובלתי ספק השיב כזה כונתו, כי כודאי שמעו אז לעצתו רוב נערי בני ישראל אשר מופת ומשל איש אחד מגדולי עמנו, גדול הוא בעיניהם מכל מופתי השכל, ורובם אשר אין ביד שכלם לחקור אחרי שורש כל דבר, הטו אונם לדבריו ביותר כי היה בידם להתנצל את עצמם ולאמר: מי ידע יותר שידיעת הפילוסופיא תסכב ומביאה נזק רב לאדם, מהרמב"ם אשר כל ימיו עסק ועמל בידיעה הזאת.

(ה) הלא ידענו כי הרמב"ם אהב מאד את בנו החכם ר' אברהם, ואם כדברי המחברים שהאגרת הזאת היא מידו, מדוע לא גלה לו שחזר מדעותיו הראשונות בידיעת הפילוסופיא, כדי שלא יפול במבוכת הידיעה הזאת ולהצילו ע"י דעות ידיעת הקבלה מרדת שאולה ולהורישו עולם הבא, ואנחנו נדע שהחכם ר' אברהם הלך בדרכי הפילוסופיא, ולעג על אחת מיסודותיה הראשיות של ידיעת הקבלה שהיא אמונת הגלגול, מדוע לא גלה הרמב"ם דעתו מידיעה הזאת רק לאחד מתלמידיו, הבלתי נודע לנו, ולא לבנו? ומדוע לא השתדל לפרסם אותה ברכים, ולו עשה זאת, אז כודאי לא התעסקו גדולי ישראל אחר מותו בלמוד ספר המורה, ואנחנו נדע כי בסוף ימי הרמב"ם ואחר מותו דרשו רבים מישראל בבתי מדרשיהם במדינת ספאניא הרבה מזה הספר.

(ו) הלא ידוע הוא שלא נוכל ליחס ספר ומכתב אל קדמון אחד ולהחליט שהוא חברו כי אם על אלה הדרכים: הדרך הא' לראות אם הלשון, עקרי וראשי דעות הספר הזה אשר נחקר על אמתת מחברו דומות לסגנון לשונו ורעיונותיו שכתב ודרש בשאר ספריו הנודעים בשמו. אבל אם באו בספר אשר לפנינו ענינים סותרים לדבריו בספרים האחרים הנודעים כבירור שהוא מחברם. אות ומופת הוא כי מזויף הוא מאחד שתלאו באילן גדול למען יתקבלו דבריו, אם לא שהמחבר בעצמו יגלה לנו הסבה אשר על ידה חזר כאן ממ"ש במקום אחר ושנה דרכי לשונו, ויוכיח בראיות נכחות אשר אין להשיב עליהן אמתת הסבה הזאת; והנה כל התנאים האלה אינם נמצאים כאגרת אשר לפנינו. כי אם נחקר אחרי לשון האגרת הזאת ונדמה אותה לסגנון לשון הרמב"ם בשאר ספריו הנמצאים ביד כל קורא, נדמה ברור ההבדל הגדול אשר ביניהם, וגם לא יוכיח בראיות הדבר אשר הסבה אותו לשנות לשונו ודעותיו. הדרך הב' אם הספר הזה מוחזק ומיוחס למחבר ההוא כפי רוב המחברים שחיו בימיו או אחרינו ונשתלשל ונשאר בחזקתו מדור לדור, ולא בא במשך זמן מימיו עד עתה שום ספר במחברו, ולא ערער שום מחבר עליו; משא"כ מאגרת הנ"ל שלא באה בקבלה מדור לדור, ולהיפך איזה מגדולי ישראל היו מסופקים בו (בעל שושן סודות עיין לקמן דבריו, והגאון ר' יעב"ץ). הדרך הג' אם לא נתגלה הספר ההוא כחיי המחבר, כי אם הרבה מאות שנים אחרי מות האיש אשר אנחנו

מיחסים אותו אליו, כמו עד"מ ספר הזהר המיוחס לרשב"י, אז לא נוכל להאמין באמתת הדבר, רק כאם שהמחברים שחיו בימיו או שנים מעטים אחריו מביאים בספריהם את המכתב הזה בשם המחבר המיוחס אליו ומביאים הרבה מדבריו ודעותיו, או שיספרו ויגידו לנו שהוא חבר אותו, ואנחנו נדע שלא נמצא שום דבר ורמז מזה בהספרים שחברו בימי הרמב"ם ואחריו, ולא דבר מהמעשה הזאת איך חזר הרמב"ם מדיעותיו ומאגרת ששלח לתלמידו, כי אם איזה אחרונים שחיו איזה מאות שנים אחרי מותו. הדרך הד' אם המכתב הזה לא יצא לאור עד היום הזה, ולא נמצא אצלנו המכתב ההוא כי אם איזה מדבריו, אשר העתיקו ממנו בספריהם מחברים אחרים אזי צריך שיסכימו כל ההעתיקות הנמצאות אצלנו ממנו על כל פנים אות באות ממש מבלי שינוי וחלוף לשון ביניהם, ואנחנו נדמה שההעתיקות מאגרת הזאת אינן מסכימות זו לזו ומלאות שינויים רבים, והספורים ממעשה הזאת סותרים זה את זה כאשר אראך. בספר עבודת הקודש לר' מאיר בן גבאי בחלק העבודה פרק י"ג כתוב: מי לנו גדול בפילוסופיא כהרמב"ם, וכשמצא המרגלית השליך מידו את הצרורות (מי גלה לו זאת? הלא באגרת אשר מביא ר' משה אלאשקר לא נזכר מזה כלום, רק נאמר שהרמב"ם לקח מקצת דרכים בידיעת טבעי המציאות מחכמת הקבלה, ולא מזכיר שם שהשליך אחר גוו חכמת הפילוסופיא) ואחד מחכמי האמת (בעל מקובל ונוגע בדבר) שביאר סודות הרמב"ן כתב (למה העלים בעל עבודת הקודש שם המחבר ושם ספרו? מי יגיד לנו כי ראוי לסמוך עליו ושעדו עדות אמת? אולי היה פתי שהאמין לכל דבר, או איש מרמה אשר חפץ ברשע ורצה להתעות את העם בדרך תוהו? האם אלמן ישראל מסוטים ואנשי בליעל?) בפ' בשלח בזה הלשון: ור' יעקב זה הלך למצרים (מי מסר לו זאת?) ומסר הקבלה להרמב"ם (סותר דברי אגרת חמודת אשר לפי דעתו למד הרמב"ם בירושלים חכמת הקבלה; וזאת היא סתירה גדולה אשר אין להשיב עליה) ולרוב שמחתו בה היה משתבח בה לתלמידיו (כל זה לא נודע לו כי אם על פי השמועה, אולי שקר הדבר אשר שמע ושוא ענו בו? ומי המה התלמידים האלה? ואף שנודע שהאגרת הזאת, היתה נמצאת בעזבון ובאוצר הספרים של אחד מתלמידיו, או שאחד מהם גלה אותה והפיצה ביעקב, בכל זאת אין אנחנו מחויבים להאמין שהיה מהרמב"ם, הלא זה אינו נמנע כי אחד מתלמידיו אשר דרכי ויסודי הפילוסופיא לא עשו עוד רושם חזק בלבו, ושהסכלות החלה לצמות בקרבו וחפץ בידיעת הקבלה ועזב דרך החכמה אחרי מות הרמב"ם, בדה מלבו האגרת הזאת, והשתדל לזיף מכתב הרמב"ם רבו, למען יתנצל על ידו ולא יתרמה כהפכפך, ופוסח על שני הסעיפים) אמנם לא זכה לזה עד קרוב לאחרית ימיו (ממכתבי ואגרות הרמב"ם שכתב לבנו, בסוף ימיו נראה ששקר הוא, כי דבריו הם דומים לדבריו במורה) שכבר חבר כל ספריו (על זה נאמר שהרצה לשקר ירחיק עדותו, ובערמה כתב אחד שחבר כל ספריו למען לא נוכל לסתור דבריו מספריו שחבר מקודם) ע"כ. בעל שלשלת הקבלה דף ל"ג כתב: ראיתי בספר אגרת חמודת שחבר ר' אליהו חיים (המחבר הזה חי שלוש מאות שנים אחר הרמב"ם) שאומר בהקדמתו. אני ראיתי אגרת הרמב"ם שכתב מירושלים למצרים לתלמידיו והיה אומר אחרי בואי בארץ הצבי מצאתי זקן שהאיר את עיני (לא במעשה מרכבה כי אם) בדרכי קבלה (אם הזקן הזה הוא ר' יעקב הנזכר בדברי המפרש להרמב"ן, לא למד הרמב"ם בארץ ישראל כי אם במצרים, ואם למד בארץ הצבי לא למד מר' יעקב, לדברי מי נטה אחזן? מאי חזית דסמכת מהאי, סמוך מהאי, לכן אני

מחזיק בדברי שניהם, ומאמין לבעל אגרת חמודת שלא למד הרמב"ם בארץ מצרים הקבלה, ולבעל המפרש דברי הרמב"ן שלא למד אותה בארץ ישראל, אלו ואלו דברי-שקר הם-) ואלו ידעתי אז (מתי) מה שהשגתי עתה (מה השיג?) דברים רבים כתבתי שלא הייתי כותב (מי יגיד לנו שרמזו הרמב"ם בזה על עניני הפילוסופיא? הלא נודע לנו כי גם על שאר ענינים דרש הרבה (האברכנאל בנחלת אבות שלו בסוף פרק עקביה על דבר המשנה: "אבל כל שמעשיו מרובים על חכמתו" כתב: וגם שמעתי (לא ראה שום אגרת ולא ידע מספר שחוכר רק שמועה באה לאזנו, גם לא רצה להשען על דברי בעל מגדל עוז אשר בלתי ספק קרא אותם) שהרב המיימני כתב באגרת שלו אלה הדברים: בסוף ימי בא אלי אחד (לא למצרים ולא לירושלים, לא זקן ולא ר' יעקב) ואמר לי דברים של טעם (לא מסר לו ולא האיר עיניו, רק אמר לו, לא דרכי הקבלה ולא חכמת הקבלה, לא מעשה המרכבה ולא ענין הקץ; אולי גלה לו שטה חדשה בדיעת הפילוסופיא אשר עוד לא נודעה לו) ואלולי שהייתי בסוף ימי ונתפשטו חבורי בעולם הייתי חוזר מדברים רבים שכתבתי בהם (אולי כונתו על דברים אחרים שדרש גם בהם, ולא על ידיעת הפילוסופיא; ואף אם נאמר שכונתו עליה, אולי דעתו שטעה בדברי אריסטו, ולא הבין אותם כראוי, והאיש הזה היה הפילסוף גדול וגלה לו האמת בהם) ואין ספק שדברי קבלה היו (מה המה הראיות שדרכי קבלה היו? הלא לא נזכר מזה מאומה בספור הזה אשר בא לאזניו; ולדעתי לא גלה לנו דברי מדיעה הזאת, כי למה סותם דבריו? ומדוע דבר ברמז? הלא היה לו לפרש דבריו עכ"פ בקיצור ולומר שהוא חזר ממה שדבר סרה ולעג על עניני השמות והקמיעות ושאר ענינים הדומים להם אשר יסודם הוא בדיעת הקבלה, וזה היה בידו לכתוב אף שעה אחת קודם מותו). בעל מגדל עוז בסוף פ"א ליסודי התורה כתב: ולדעתי שהרמב"ם ידע בהם (בידיעת השמות) בסוף ימיו, שאני מעיד שראיתי בספרד ארץ מולדתנו כתוב במגלה של קלף ישן נושן ומעושן) לא באגרת שכתב לתלמידו, מי מעיד שנכתב מידי הרמב"ם, ומי המה האנשים הזקנים שחיו בימי הרמב"ם. וכימי בעל מגדל עוז, אשר בידם היה להעיד שהמכתב הוא כתב יד ממש של הרמב"ם, מחמת שראו מעשי אצבעותיו, הלא זה אי אפשר שהעדים הללו חיו שני מאות שנים. ומי העיד לנו שהם היו עדים כשרים, שראוים להשען עליהם? ומי הוכיח לנו שהמגלה הזאת אינה מזויפת מאיש אחד בעת מחלוקת רבני צרפת עמו? המחבר בעצמו בעל מגדל עוז לא הלך עם הרמב"ם ולא ראה בכתב ידו) לשון הזה: אני משה ב"ר מיימין כשירדתי לחדרי המרכבה (לא בא איש אחד ולא ר' יעקב גם לא זקן ללמד אותו, גם לא חזר ממה שכתב בענין הפילוסופיא ולא היה משתבח בה לתלמידו, ולא מזכיר שהיה נבון בחקירות הנמצאות, וכי מופתי ההגיון מבלבלים את השכל) בינותי בענין הקץ (אבל לא לקח מקצת דרכי הקבלה בדיעת טבעי הנמצאות, ולא הורו לו כל הספקות ולא נפתחו לפניו דרכי המבוכות ולא נמסר בידו אף מפתח אחד ממפתחות החכמה, והביאור של כל נעלם) ודבריו היו קרובים לדברי המקובלים לא ס"ת ולא קבלה ממש ולא דרכי וחכמת הקבלה, ואף לא דברים של טעם, כי אם דברים אשר לפי דעתו הם קרובים לדברי המקובלים האמתיים שרמזו הרמב"ן עליהם (מה המה המופתים מדברי הקבלה אשר רמז עליהם הרמב"ן הם אמיתיים?) עכ"ד. המחבר הזה ואני שכח מה שכתב כאן בעת פירושו על פרק ג' מהלכת תפילין. כי בפרק הזה אמר: ואני תמיה על מעלת רבינו ז"ל שהיה מקובל איש מפי איש בנסתרות איך בא להכריע בסברה

דברים שהם כבשוננו של עולם וכו', (מזה נראה כי לפי דעתו באה לרמב"ם הקבלה איש מפי איש עוד קודם שחבר ספר היד, טרם שחבר ספר המורה, ודבריו סותרים זה את זה וזאת היא פחיתות גדולה מאוד ולא יכלל זה בין המחברים שיבחנו דבריו, כאשר כתב הרמב"ם בהקדמתו למורה אצל סבות הסתירות. גם סותרים דבריו האחרונים כל ספורי שאר המחברים מענין הזה, כי לפי החלטתם לא ידע הרב מדיעת הקבלה עד סוף ימיו) הרב ר' משה אלאשקר בהשגותיו על ספר האמונות לרש"ט כתב: ראיתי לכתוב כאן לשון רבינו הרב הרמב"ם שכתב במגלת סתרים לתלמידו החשוב (מה שמו?) בענינים עמוקים (מדבריו נראה שהרמב"ם כתב ספר גדול רב הכמות בענין הקבלה היפך דברי שאר המחברים שהבאתי, אשר לפי דעתם לא כתב רק אגרת אחת מעט הכמות, וכל זה רק לגלות כי חזר מדעותיו הראשונות) כתב רבינו הרב במגלה הזאת: וכחי האהבה הנמרצת אשר נהייתה ביני ובינך ובין אבותיך הקדושים, כי רוב זמני הייתי נכון בחקירת הנמצאות (מי לא ידע מתלדות הרמב"ם שהוא לא שנה את דעותיו בעניני החקירה? כי אנחנו נראה שדבריו בעניני השכל והאמונה אשר כתב בנעוריו כמו בפירושו על המשנה, הם בכלל שוים ודומים לאלה אשר דרש במורה ובכל הספרים אשר דרש בדברי הפילוסופיא, הלך כמעט בכלם אחרי דעות ושיטת אריסטו דברים אשר הם תחת גלגל הירח; כל איש אשר יקרא בעינים פקוחות את ספריו וישוה ויערך דעותיהם זו לזו, יראה ויבין כי לא סר משיטתו אשר בחר בנעוריו ימין ושמאל ולא היה נכון בזה עד סוף ימיו) ולדעת תוכן אמתת כפי הכולל מצד חקירת הפילוסופיא ובדרכי מופתיהם, ונראה שמה שהשיגו הפילוסופים בלתי צודק עפ"כ (כל מה שהשיגו החכמים הוא שקר? מי יאמין זאת? הלא חנן אמרו חז"ל חכם עדיף מנביא?) ואין ספק שהרב ר' משה אלאשקר בעצמו לא האמין בזה הגם שמביא דברי האגרת הזאת. ויתכן שהוא לא פנה לכל דבריה וכל כונתו במה שמביא בספרו ההשגות האגרת הזאת היא למען לא יהי עוד הרמב"ם לחרפה בעיני דורו של ר' משה הנ"ל אשר כמעט כלם אחזו בדרכי הקבלה) כי מה שנתבאר אצלם מהחכמה לא בא המופת על סותרו אלא בדרכים הגיונים מטרידים השכל ומבלבלים אותו (מופתי ההגיון אשר הם מהשכל ונוסדים בו יבלבלו השכל? לא אוכל להבין אפשרית הדבר הזה, אולי הוא סוד מסודות חכמת הקבלה אבל אין לנו עסק בנסתרות) אך אצל חכמת הקבלה האמתת דרכים מסוקלים מאבני המכשול. (המחבר של המגלה הזאת לא ידע עוד מדברי הרמ"א בתשובתו להרש"ל איך רבו מלספר האנשים שנכשלו ע"י למוד ידיעת הקבלה, מהאנשים אשר התעסקו בחכמת הפילוסופיא, גם לא נודע לו דבר עוד מכת שכתבי צבי שסרו מד' מחמת ספרי הקבלה כידוע) נודע בהן בקלות נמרץ כל מה שתפול תחת גבול ההשגה (אף יסודי חכמת השיר המוזיק, הבנין, המדידה, והכעמיא? — אולי היה בזמן המחבר נקל להבין ע"י ידיעת הקבלה כל החכמות ועניני המציאות ולהתיר כל הספקות שיש לשכל בדברים הללו, אבל בעתים האלה אי אפשר לשום אדם להבינה על נכון, ומכ"ש להבין ע"י ענינים אף שרכו לאין קץ ספרים הדורשים בה, מחמת שמחבריהם לא הבינו בעצמם מה שכתבו, וכל אחד מהם יפרש דברי הקדמונים מהם על דרך אחרת וגם לדבריהם ופירושיהם צריך פירוש) וכדרך זו דרכו הנביאים והשיגו מה שהשיגו מהודעת העתידות ופעלו פעולות זרות מוצאות מהמנהג הטבעי (מי גלה לו זאת? הלא לא ידע זאת בקבלה איש מפי איש, ואם בעלי ידיעה הזאת מחליטים הדעה

זו הלא הם אינם נאמנים ונוגעים בדבר, ואולי טועים בזה בלי ידיעתם או שאחד מכת הזאת גלה וכדא מלכו דיעה זו, וכל האחרונים מבעלי הקבלה לא חקרו אחרי דבריו ואחזו בה, ועל זה נאמר פתי יאמין לכל דבר –) ומקצת דרכים לקחתי גם אני בידיעת טבעי הנמצאות (אבל לא כל דבריהם? מדוע לא לקח כלם הלא המה לפי דבריו אמתיים וכל מה שהשיגו הפילוסופים בלתי צודק ומטרידים השכל, בזה הוא סותר את דבריו הראשונים, גם קשה מדוע לא חפץ הרמב"ם בכלם הלא דברי בעלי המקובלים הם כלם דברי אלהים חיים? האם לא ידע הרמב"ם מזה הכלל? ומזה משמע שלפי דעת מחבר האגרת, ידיעת חכמת הטבע של בעלי הקבלה היא חסירה לכן לא לקח ממנה רק מקצת דרכיה, ואין לך אפיקורסות גדולה מזאת) והותרו לי כל הספקות שנסתפקתי בהם (המלה נסתפקתי אינה נמצאת בכל ספרי הרמב"ם) ונפתחו לפני דרכי המבוכות, ונמסרו בידי מפתחות החכמה והביאור של כל נעלם ממני (מתי יהיה קץ הגלות? וענין צדיק ורע לו רשע וטוב לו ג"כ?) והנני משביעך שלא תגלה הסודות הדקות והערות הנפלאות אלא למי שהוא דק בשכלו ובטבעו ונקי במעשיו ונודככו רעיוניו, והלך בדרכי הלמוד והידיעה (על איזה ידיעה כונתו פה? אולי ירצה לרמוז על הפילוסופיא? ומאוד אתפלא על הרמב"ם שמשביע פה לתלמידו, לבל יגלה שום דבר ממה שכתב לו, הלא הרמב"ם היה איש מוסר וירא אלהים מדוע לא התודה, וגלה בפני קהל ועם כי טעה בדברים הרבה בעניני החקירה והאמונה, אשר דרש בספריו, למען לא יקבלו עכ"פ נערי בני ישראל דעותיו הפילוסופיות שנמצאו במורה) דע לך אחי שכל השמות הקדושים רבו מלספור וכו'. דברי המגלה הזאת הם משונים מאוד מכל דברי שאר המחברים שהבאתי; הוא לא מזכיר שם האיש שלמד הרמב"ם ממנו, ולא שם המקום אשר משם שלח אגרתו, גם לא העת מתי חבר המגלה הזאת, ומתי למד הקבלה וכל זאת סותר דברי שאר המחברים.

אחר כל הספיקות והסתירות האלה נוכל לשפוט בצדק, כי שקר והבל המה כל הדברים הנובעים מהמגלת והאגרות שהזכרתי, כי המכתבים הללו הם מזויפים וכדוים מאנשי הקבלה בשם הרמב"ם כדי להגדיל ידיעת הקבלה, ולהקטין ערך חכמת הפילוסופיא, ואנשים אשר יתעסקו בה בעיני חסרי דעת. וכן דרכי הרמאים מאז לזייף ספרים בשם גדולי ארץ, כמו שזייפו איזה משונאי החכמה את ספר התפוח, ושמו למחברו את אריסטו (עיין באגרת הרמב"ם דף י"ב ע"ב דפוס ברין) וכתבו בו דברים אשר לא עלו על לבו; המחברים שהזכרתי אשר מביאים לראיה לדבריהם האגרות והמגלות הללו, היו גם כן מכת המקובלים לכן אחזו בקנה רצון מבלי לחקור אחרי הדבר מנין מי יצא, ואם יש שורש בו, ועתה איך נסמוך אנחנו בדבר גדול על נוגעים בעדותן ועל עדות מוכחשת? כל איש שיש לו שכל ישר יראה שהאמת אתי, ושאין צריך עוד לראיות אחרות, אבל ידעתי שיש הרבה אנשים אשר לא ירצו לשמוע לדברי שכל, אנשים אשר אצלם דברי איש אחד שהוא גדול ביניהם, מכריעי את כל מופתי ההגיון והשכל, לכן אביא פה דברי אחד מגדולי המקובלים אשר על ידם יתגלה כי המגלות והאגדות הם מזויפות. הלא הגדול מבעלי הקבלה רק חיים וויטאל, אשר לפי כתבי ושכחי האר"י ולפי אמתת המקובלים האחרונים: הוא מלא מקומו וכל חכמתו מסר לו, והאר"י לא בא לעולם כי אם לתקן נשמת רק חיים הנ"ל, ונשמתו היתה לפי דעת האר"י שהאמין בגלגול, נשמת ר"עק והיה לו רוח הקודש להגיד עתידות, הלא הקדוש הזה אשר לא נעלם ממנו לפי דעתם (המקובלים) שום דבר בעולם, הגדול הזה, סותר דברי המגלות והאגרות, כי הוא

אמר, ששורש הרמב"ם היה מפאה השמאלית לכן לא עסק בחכמת הקבלה. וזה יוכיח שהוא כיחש בדברי הגדולים שהחליטו כי הרמב"ם למד ידיעת הקבלה בסוף ימיו וכי מצאה חן בעיניו יען שלפי דברי ר' ח"ריט לא עסק בה כלום. וכן נדמה שאגרת הזאת היתה מזוייפת מבעל שושן סודות, המחבר הזה היה חי בימי בית יוסף עיים בספרו (דף כ' ע"ב) שמביא בדף ל"א המגלה באריכות אשר ר' משה ידבר ממנה. המחבר הזה היה מסופק אם האגרת היא מהרמב"ם כי ז"ל שם: ואולי אחד מתלמידיו כתבה בשמו (אבל לא הוא בעצמו). מדברי האגרת שמביא משמע שהרמב"ם לא חזר ממה שכתב במורה, וז"ל האגרת; ואין זה פלא כי אין בנביאות האמתיות שנתנבאו בהם הנביאים זולת משה רבינו ע"ה, כל מה שיגידו מתעלומות נביאותיהן היה על צד המשל, כמו שבארתי בספר אשר חברתי וקראתיו מורה נבוכים וכיחוד חלק שני וכו' מזה נדע ברור שהספר הזה היה יקר עוד בעיניו ונוכל להבין שלא חזר עוד מדעותיו אשר דרש בו.

יהודא ליב מיזיס.

